This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

621.5
Bassermann

Library of the Divinity School.

Bought from the Fund

GIVEN IN MEMORY OF

RUSHTON DASHWOOD BURR,

OF THE

DIVINITY SCHOOL CLASS OF 1852.

The gift of Mrs. Burr.

Received 9 May. 1906.

Wie studiert man evangelische Theologie?

Von

D. Heinrich Bassermann
Professor der Theologie an der Universität Heidelberg

Stuttgart
Verlag von Wilhelm Violet
1905

MAY 9 1906
Divinity School
Library

621.5
Bass

Vorwort.

Dies Buch verdankt seine Entstehung dem Wunsch des Herrn Verlegers, seinen bisher erschienenen „Studienführern" auch einen theologischen hinzuzugesellen. Ich habe mich der Aufgabe unterzogen, weil sie mich lockte und weil mir die angehende theologische Jugend eines derartigen Buches zu bedürfen schien. Wohl haben wir ja vortreffliche Enzyklopädien, Hagenbach, Räbiger, Heinrici; allein dies Buch soll keine Enzyklopädie sein und sie auch nicht ersetzen, obwohl eine solche hinter ihm steht und hinein verarbeitet ist. Um eine Enzyklopädie zu sein, fehlt ihm der wissenschaftliche Charakter; es sollte ihn nicht an sich tragen. Auf der anderen Seite haben wir bereits Bücher mit dem gleichen oder ähnlichen Titel, wie ihn das vorliegende trägt; ich habe sie gleich auf der ersten Seite angeführt: Luthardt, Kähler und besonders das charaktervolle Vademekum von v. Frank sind ausgezeichnete Schriften, mit denen die vorliegende nicht in Konkurrenz treten kann und will. Aber bei ihnen tritt der praktisch-orientierende Gesichtspunkt doch nicht in dem Maße hervor, wie es in diesem „Studienführer" seiner ganzen Entstehungsweise gemäß geschehen mußte.

Dieser Gesichtspunkt ist für mich maßgebend gewesen. Ich wollte der angehenden akademisch-theologischen Jugend alles das, aber auch nur das bieten, was sie, bevor sie das theologische Studium ergreift, und auch nachdem sie sich dazu entschlossen hat, wissen möchte und muß, um sich darin zurecht zu finden, äußerlich und innerlich. Diese angehenden Theologen, Primaner, Abiturienten, Theologiestudierende im ersten oder zweiten Semester denke ich mir vor allem als Leser. Vielleicht

daß auch mancher Vater, der mit seinem Sohne die schwere Frage nach der Berufswahl durchspricht, zu ihm greifen wird. Wie nötig aber gerade solch junge Leute eine derartige praktische Orientierung haben, das ist mir in meiner akademischen Laufbahn schon oft entgegengetreten. Es sind mitunter die unglaublichsten Vorurteile zu beseitigen, die vollständigste Unkunde der Verhältnisse aufzuheben. Nicht immer sind Leute zur Hand, die dazu den guten Willen und die Fähigkeit besitzen. Und so geht manch gutes Streben zunächst einmal in die Irre; auch umgekehrt: mancher entschließt sich für die Theologie, der besser die Hand von ihr ließe. Wenn für solche Bedürfnisse dies Buch das Rechte träfe, so würde es nicht nur dem einzelnen, sondern auch der Theologie und Kirche einen Dienst leisten.

Es ist selbstverständlich, daß mir der eben beschriebene Zweck des Buches möglichste Objektivität zur Pflicht machte. Allein wer den Stand der theologischen Dinge kennt, weiß, daß solches Streben nur sehr annäherungsweise durchführbar ist. Auch spielt bei der ganzen Theologie die Persönlichkeit und damit die Subjektivität eine so wesentliche Rolle, daß sie bei einer so umfassenden Darstellung ausscheiden zu wollen ein vergebliches Bemühen gewesen wäre. Könnte es überhaupt durchgeführt werden, so würde dadurch das Buch zur Charakterlosigkeit verurteilt. Also ich konnte gar nicht anders als meine persönliche Auffassung in der Darstellung zur Geltung bringen. Mag das manche Kreise abschrecken, andere werden dadurch vielleicht um so eher angezogen und gefesselt werden.

Diese unvermeidliche Subjektivität wird wohl besonders bei den Literaturangaben zu Tage treten. Allein gerade hier konnte sie, bei Festhaltung des praktisch-orientierenden Gesichtspunktes, am wenigsten ausgeschaltet werden. Bücher zitieren muß ich, alle oder auch nur alle wertvollen und wichtigen zitieren kann ich nicht. Die dadurch notwendige Auswahl ist begreiflicherweise subjektiv bedingt. Gerade in diesem Punkte werden die oben angeführten Enzyklopädieen und Einführungsschriften eine notwendige und willkommene Ergänzung bieten können.

Und wie mit der Literatur, so wird es wohl auch mit dem Inhalt stehen. Der eine wird dies, der andere jenes vermissen, vielleicht auch wegwünschen. Alles konnte nicht gegeben werden

die Aufgabe brachte es mit sich, daß viele, auch wichtige Fragen offen bleiben mußten oder auch nur gestreift werden konnten. Orientierung und Anregung allein setzte ich mir zum Zweck, nicht Erschöpfung. Auch hierin also war Auswahl notwendig und sie war begreiflicherweise wieder subjektiv bedingt.

Daß Versehen mit untergelaufen sind, dünkt mich von vornherein wahrscheinlich; man wird das bei der Weitschichtigkeit des Stoffes und der Gedrängtheit der Darstellung entschuldbar finden. Für den Nachweis solcher Versehen werde ich nur dankbar sein.

Jetzt aber schon sage ich herzlichen Dank den Männern, die mir durch freundliche Beantwortung meiner Anfragen, durch Mitteilung von Notizen, Erteilung von Ratschlägen behilflich waren. Ich kann sie hier nicht aufzählen. Jeder einzelne möge wissen, daß ich ihn meine.

Der Jugend endlich, unter der ich meine Leser suche, der Jugend, die mich so oft von Herzen erfreut hat, wenn sie so frisch und so vertrauend vom Gymnasium herkam, die mich — ich gestehe es — auch manchmal geärgert hat, wenn sie so gar nicht nach Höherem zu streben, sondern nur das Vergnügen im Auge zu haben schien, die mich auch wieder aufs Tiefste gedauert hat, wenn sie so ganz pfad- und ratlos ins akademische Leben hineintaumelte, ihr bringe ich Gruß und Wunsch: möge sie ergriffen werden von dem Zauber der theologischen Wissenschaft, bewahrt bleiben vor den Abgründen des akademischen Lebens und heranwachsen zu einem wackeren Theologen-Geschlecht, geeignet, der Welt den Gott zu zeigen und zu erhalten, den sie doch braucht und nach dem sie sich doch schließlich sehnt, trotzdem sie ihn so oft verlacht und bekämpft!

Heidelberg, im Januar 1905.

D. V.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
1. Kapitel: Motive der Berufswahl	1
2. Kapitel: Elternhaus und Schule	8
3. Kapitel: Die Universität	17
1. Abschnitt: Wesen und Einrichtung	17
2. „ Die theologischen Fakultäten	27
3. „ Studium und Leben	34
4. „ Einsamkeit und Gesellschaft	49
5. „ Die Kosten des Studiums	56
4. Kapitel: Das Werden und Wesen der Theologie	65
5. Kapitel: Die exegetische Theologie oder die biblische Wissenschaft	79
1. Abschnitt: Allgemeines	79
2. „ Die Aufgabe des Auslegens	84
3. „ Die Aufgabe historischer Darstellung	91
6. Kapitel: Die historische Theologie	99
1. Abschnitt: Aufgabe und Stoffabgrenzung	99
2. „ Die Disziplinen	102
3. „ Quellen und Methode	108
7. Kapitel: Die systematische Theologie	112
1. Abschnitt: Übergang und Übersicht	112
2. „ Die grundlegenden Disziplinen	118
3. „ Die ausgestaltenden Disziplinen	125
8. Kapitel: Die praktische Theologie	136
1. Abschnitt: Allgemeines	136
2. „ Die Lehre vom Kirchendienst	143
3. „ Die Lehre vom Kirchenregiment und der Mission	149
Anhang: Verteilung der theol. Disziplinen auf eine 8semestrige Studienzeit	154
9. Kapitel: Der Übergang ins praktische Amt	157
Alphabetisches Inhaltsverzeichnis	170

Literatur zum Ganzen.

Herder, Briefe das Studium der Theologie betreffend. — Wie studiert man Theologie? Von einem erfahrenen Theologen. 2. A. 1890. — Lemme, L. Über Grundlage, Ziel und Eigentümlichkeit des theologischen Studiums. 1891. — Luthardt, Chr. E., Zur Einführung in das akademische Leben und Studium des Theologen. 1892. — Frank, H. R., Vademecum für angehende Theologen. 1892. — Schuster, C. F. Th., Das Studium der Theologie in der Gegenwart. Anleitung für Anfänger. 1893. — Luther, P., Briefe an einen jungen Theologen. Wegweiser für das theologische Studium. 1895. — Kähler, M., Wie studiert man Theologie im ersten Semester. 3. A. 1903. — Schmidt, P., Die berufliche Vorbildung der evang. Theologen in der Gegenwart. 1904. — Die Unzulänglichkeit des theologischen Studiums der Gegenwart. Ein Wort an Dozenten, Pfarrer und Studenten. 2. A. 1888. — Barth, F., Gefahr und Segen des theologischen Studiums. 1903. — Reuß, E., Reden an Theologiestudierende. 2. A. 1879.

Mehrfach angeführt wird im folgenden: Freund-Deiter, Wie studiert man klassische Philologie? 6. A. 1903.

I. Kapitel.

Motive der Berufswahl.

Welches ist das richtige Motiv zur Wahl des theologischen Berufs? Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, ist die ganze Stufenleiter solcher Motive zu durchlaufen, vom niedersten bis zum höchsten.

1. Das theologische Studium ist noch weit weniger als alle anderen geeignet, als Brotstudium betrieben zu werden. Denn Beruf und Persönlichkeit hängen hier so unlösbar eng zusammen, daß, wenn diese nicht mit ihrem innersten Interesse zu jenem gehört, die Folgen nach beiden Seiten nur höchst traurige sein können. Deshalb ist das Motiv, durch den theologischen Beruf nur eben zu Amt und Brot zu kommen und eine gewisse gesellschaftliche Stellung samt den damit verknüpften Vorteilen zu erlangen, sofern es das ausschlaggebende oder gar einzige ist, durchaus zu verwerfen.

Nicht als ob der theologische Beruf nichts von dem bieten könnte, was das Brotstudium zu reizen geeignet wäre, oder das ordnungsgemäße Streben nach einer gesicherten Lebensstellung aus den Motiven der Berufswahl ganz ausgeschieden werden sollte. Bietet auch die Stellung eines evangelischen Pfarrers kein glänzendes Los, ist auch die Zeit der „fetten Pfründen" für die meisten deutschen Landeskirchen vorüber,[1]) und sind auch die Aussichten auf ein Vorrücken in höheren Rang und ange-

[1]) In Nr. 43 bis 45 der „Chronik der Christlichen Welt" von 1902 ist eine gute Übersicht über die Besoldungsverhältnisse der evang. Geistlichen in den deutschen Landeskirchen gegeben. Diese Nummern können einzeln bezogen werden.

sehene Stellung äußerst gering, so läßt sich doch sehr wohl begreifen, daß wenigstens in den niederen Schichten der Gesellschaft es immer noch als ein erstrebenswertes Ziel angesehen werden kann, auf dem Wege dieses Studiums in die höheren aufzusteigen, und dies namentlich dann, wenn dieser Weg etwa infolge der Überfüllung andrer Berufsarten sich besonders empfiehlt und durch Stipendien, Freitische u. dgl. derart geebnet erscheint, daß ihn zu durchlaufen immerhin weniger pekuniäre Opfer erfordert als fast jeder andere.

Auch soll die sittliche Berechtigung eines solchen Strebens keineswegs in Abrede gestellt werden. Dies liegt vielmehr derart in der menschlichen Natur und entspricht so sehr der natürlichen elterlichen Fürsorge für die Zukunft der Söhne, daß es verdammen zu wollen, abgesehen davon, daß es praktisch ganz unwirksam wäre, ein von aller Natürlichkeit und Erfahrung verlassener Idealismus genannt werden müßte.

Immerhin bleibt jedoch bestehen, daß im theologischen Beruf auf alle Fälle keine Reichtümer gesammelt werden können, und ebenso, daß Amt und soziale Stellung eines evangelischen Pfarrers im Vergleich mit anderen bescheiden genannt werden müssen. Deshalb wird die Theologie als Brotstudium zu betreiben, vernünftigerweise nur denen beikommen können, denen auf andere Weise aufzusteigen durch zwingende Gründe verwehrt ist.[1])

Aber auch ihnen muß davon ernstlich abgeraten werden, sofern wenigstens hierin das Hauptmotiv der Berufswahl wirksam wäre und nicht etwa Begabung und Neigung energisch dahin drängen. Man kann wohl ein ganz guter Verwaltungsbeamter oder Richter sein, wenn man seine amtlichen Obliegenheiten in den vorgeschriebenen Bureaustunden pünktlich erledigt, im übrigen aber für seinen Beruf nichts mehr übrig hat, ja von ihm vielleicht gar nichts mehr wissen will und sich ganz anderen Interessen hingibt. Auch der Beruf des akademisch gebildeten Lehrers oder des Mediziners läßt sich vielleicht noch bei solchem Zwiespalt zwischen beruflicher Tätigkeit und per-

[1]) Daher mag es wohl rühren, daß gerade der theologische Beruf sich verhältnismäßig stark aus den unteren Schichten der Gesellschaft zu rekrutieren scheint.

sönlicher Neigung zur Not ganz leidlich ausfüllen; der eines evangelischen Pfarrers nicht. Bei ihm ist aus Gründen, die später zur Erörterung kommen werden, Person und Amt ganz und gar verwachsen, er kann keine Stunde im Tag aufhören, Pfarrer zu sein, er kann den Amtsrock, auch wenn er tatsächlich gar keinen tragen sollte, niemals ausziehen, er muß mit einem Worte eins sein mit seinem Amt und Beruf, sonst ist's um ihn selbst ein ebenso klägliches Ding wie um seine Amtsführung. Das Pfarreridyll, das einst Vossens Luise uns vor Augen stellte, hat heute keine Berechtigung, ja kaum eine Existenzmöglichkeit mehr. Unsere Zeit stellt viel zu große Anforderungen, als daß ein Mann, der sechs Tage der Woche etwa nur mit Rosen-, Reben- oder Bienen-Zucht sich beschäftigen wollte, um am siebenten eine Predigt zu halten und etwa noch ein Kind zu taufen, ihnen gerecht werden könnte. Ein bequemer Pfarrer ist heutzutage ein unbrauchbarer Pfarrer.

Und auch die Zeit ist vorbei, wo man hoffen durfte, daß der „geistliche" Nimbus des Amtes die persönlichen Defekte seines mit ihm innerlich nicht geeinigten Trägers zudecken könne und werde. So steht das Amt in unseren Tagen nicht mehr da. Nicht das Amt trägt mehr die Person, sondern umgekehrt die Person das Amt. Der Pfarrer gilt im allgemeinen nur so viel als er ist, und seinem Amte wird nur diejenige Wertschätzung zuteil, die er ihm selbst vermöge seiner persönlichen Leistungen verleiht. Der Amtmann, der Richter, ja auch der Lehrer, sie haben eine gewisse amtliche Gewalt, unabhängig von ihrer Person; was aber davon hätte der Pfarrer außer dem, was er durch seine persönliche Tüchtigkeit in die Wagschale wirft?

2. Müssen wir demnach, um den Boden der mit Recht ausschlaggebenden Motive der Berufswahl zu betreten, zu idealen Beweggründen aufsteigen, so können diese beim Theologen zunächst im allgemeinen nur in derselben Sphäre gefunden werden, wie für alle übrigen Berufsarten, für die eine wissenschaftliche Vorbildung erfordert wird. Für sie alle ist doch Voraussetzung, daß wer sich ihnen widmet, durch Neigung und Anlage sich zu einer solchen Betätigung im Leben getrieben fühlt, welche eben nur mit Hilfe und auf Grund einer derartigen wissenschaftlichen

Vorbildung ausgeübt werden kann. Das wird sich wohl am besten mit dem Ausdruck wissenschaftlicher Sinn bezeichnen lassen. Ich wenigstens bin der Meinung: wem das abgeht und wem es auch unter den wissenschaftlichen Vorbereitungsstudien nicht kommt, der würde besser tun, sich einem anderen Lebensberufe zuzuwenden. Menschen ohne wissenschaftlichen Sinn können wir bei den Theologen noch viel weniger brauchen als bei den Juristen und Medizinern. Es hätte auch schlechterdings keinen Sinn, von den Theologen ein wissenschaftliches Vorstudium zu verlangen, wenn nicht solch wissenschaftlicher Sinn zu den unerläßlichen Anforderungen ihres Berufes gehörte. Natürlich ist das nicht identisch mit Gelehrsamkeit, sondern es will nur soviel besagen: wer nicht Freude daran hat, sich mit Dingen abzugeben, zu deren Verständnis und Behandlung wissenschaftliche Kenntnis und Einsicht gehört, der taugt nicht zum Theologen. Das unterscheidet den Theologen von dem „Stundenhalter", daß er den Gegenstand seines Berufes mit wisenschaftlichem Sinn anfaßt. Ohne dieses sinkt das theologische „Studium" zu einer Ansammlung von erbaulichen Phrasen und handwerksmäßig-praktischen Kunstgriffen herab. Dann wäre ein kirchlicher Seminardrill der Universitätsbildung bei weitem vorzuziehen. Für Menschen ohne wissenschaftlichen Sinn und Trieb ist jedenfalls dies Buch nicht geschrieben.

Bei vielen zwar wird sich die Meinung finden, daß gerade bei dem theologischen Studium der wissenschaftliche Sinn nicht zu seinem Rechte komme, ja vielleicht sogar eine gewisse Verkümmerung und Unterdrückung zu gewärtigen habe. Aber wer das behauptet, hat keine Ahnung von der Art des theologischen Studiums, wie es heute erfordert und auch betrieben wird. Das Gegenteil ist der Fall. Unsere weiteren Ausführungen werden dartun, welche unerschöpfliche Fülle der tiefsten und zugleich wichtigsten wissenschaftlichen Probleme gerade bei diesem Studium sich auftut, eine wie große Reihe der interessantesten Beziehungen zu fast allen sonstigen Wissenschaften gerade hier platzgreift. Die Geschichte, die Literatur aller Sprachen, Zeiten und Völker hängt mit der Theologie zusammen; sie hat ferner die engsten Beziehungen zur Philosophie und durch sie zur Psychologie, Physiologie und den übrigen Naturwissenschaften,

sie berührt sich mit der Rechtswissenschaft so gut wie mit der Medizin und der Nationalökonomie und steht in engster Verwandtschaft mit der Pädagogik und aller Art von Kunst. Keines dieser Gebiete ist dem rechten Theologen fremd, sein Interesse darf geradezu allseitig genannt werden.

Und dieser Allseitigkeit des theologischen Interesses entspricht zugleich eine gleiche Allseitigkeit seines Wirkens. Ob eine Seite der Wohlfahrtspflege gefördert oder ein Zweig der Volksaufklärung gepflegt, ob volkserziehliche Bestrebungen verfolgt oder gesetzgeberische Maßnahmen in Beziehung auf Volks-Sitte und -Zucht in Aussicht genommen werden: stets wendet man sich an den Pfarrer, seine Mitwirkung versteht sich fast von selbst, seine ganze Stellung bringt es mit sich, daß kaum einer so wie er an der geistigen und sittlichen Hebung des Volkes, an der Förderung seiner höchsten Interessen und Pflege seiner besten Güter, also auch an dem Gedeihen von Vaterland und Staat mitzuwirken berufen ist.

Das muß doch für ideal gerichtete Menschen etwas Verlockendes haben, und die Aussicht, hier einen Beruf zu finden, dessen reichlich bemessene Mußestunden die Pflege so mannigfaltiger Interessen gestatten, und dessen Betätigung einen so vielseitigen und wohltätigen Einfluß zu üben ermöglicht, mag für manchen ein Motiv werden, diesem Berufe sich zu widmen.

Wir dürfen uns dieser Allseitigkeit und Fruchtbarkeit des theologischen Berufes, dieser seiner — ich möchte sagen zentralen Stellung von Herzen freuen; es gehört das mit zu seiner oft unter sehr unscheinbarer Hülle verborgenen Herrlichkeit. Allein trotzdem dürfte der nicht wohlberaten sein, der von daher das Motiv, diesen Beruf zu ergreifen, herleiten wollte. Es entspricht etwa dem Pfarrerideal des Rationalismus im 18. Jahrhundert, sich den Theologen wesentlich als Volksaufklärer und -Erzieher, als Beförderer des Volkswohls in jeder Richtung zu denken. So sehr aber gerade in unseren Tagen manches davon, wie die Pflege der Volkswohlfahrt auf dem Lande oder die Tätigkeit für die Lösung der sozialen Frage, wieder inniger mit dem theologischen Beruf verknüpft zu sein scheint: jenes rationalistische Pfarrerideal darf doch als ein überwundenes, vergangenes bezeichnet werden. Wir sind doch heute darüber klar, daß das

alles sozusagen nur die Außenwerke sind. Von ihnen gilt es zu dem Kern, zu dem Innersten vorzudringen, das sie umschließen; dort nur kann das letzte, tiefste, ausschlaggebende Motiv der Berufswahl gefunden werden.

3. Und welcher Art ist dieses? Es kann kein Zweifel darüber sein, daß es dem religiösen Gebiete angehört. Der Theologe hat sich beruflich mit der Religion zu beschäftigen. Auf sie also muß sich sein Interesse konzentrieren, ihr muß es in letzter Linie gelten. Die Religion durch die berufliche Arbeit zu erhalten, zu pflegen, zu fördern und fortzupflanzen, ihr mit der eigenen Person zu dienen, das ist das richtige Motiv für die Wahl des theologischen Berufs.

Dieses aber wird nur unter gewissen Voraussetzungen wirksam werden, von denen an dieser Stelle wenigstens zwei erörtert werden müssen. Religiöses Interesse, Interesse an der Religion kann man zunächst normalerweise nur haben, sofern man die Religion für etwas Wirkliches, Tatsächliches hält. Es werden doch nur verschwindend wenige Menschen sein, die sich entschließen könnten, einer Erforschung des religiösen Wahnes, der religiösen Illusion ihre Lebensarbeit zu weihen. Auf der anderen Seite aber wird Interesse an der Religion nur der gewinnen, der in ihr etwas Großes, Wichtiges und Wertvolles erblickt. Ist sie nur etwas Nebensächliches, sozusagen ein Luxusgegenstand, den der Einzelne wie das Volk ebenso gut entbehren kann, eine, vielleicht ganz erfreuliche, Zutat zum Leben, die aber für dieses doch nicht von entscheidender Wichtigkeit ist, so wird schon das wissenschaftliche Interesse an diesem Gebiet nicht energisch erwachen, noch weniger der Wunsch, sich mit ihm beruflich sein Leben hindurch zu befassen, sich regen können.

Beide Voraussetzungen führen auf ein und denselben Punkt zurück. Sowohl das Bewußtsein von der Tatsächlichkeit der Religion, als auch die Überzeugung von ihrem Wert kann in Wahrheit nur aus der Führung eines eigenen, persönlichen religiösen Lebens herstammen. Nur fromme Menschen sind wirklich in der Lage, die Behauptung zu wagen: es gibt einen Gott und dieser Gott steht in Beziehung zu uns wie wir zu ihm; und nur fromme Menschen sind wirklich in der Lage auszusprechen: diese unsere Beziehung zu Gott ist etwas unendlich

Wertvolles und Wichtiges, durch nichts Ersetzbares, an dessen Erhaltung und Pflege also auch sehr viel gelegen ist.

So wird denn das letzte und ausschlaggebende Motiv aus einer persönlichen Frömmigkeit entspringen müssen, und diese, in Verbindung mit jenem wissenschaftlichen Sinn, den wir oben gefordert haben, wird die Voraussetzung sein, ohne die es zur Ergreifung des theologischen Berufs schwerlich kommen wird und ordentlicherweise nicht kommen sollte.

Daß aber die Religion, der unser Interesse gehört, daß die persönliche Frömmigkeit, die wir dazu mitbringen, nicht etwa eine allgemeine und abstrakte sein, sondern in unseren Verhältnissen nur als die christliche Religion auftreten und als christliche Religiosität in der Einzelpersönlichkeit vorhanden sein kann, versteht sich so sehr von selbst, daß ich es hier nur eben auszusprechen brauche, um etwaigen Mißverständnissen zuvorzukommen. Ja, dies ist ebenso sehr selbstverständlich, wie daß niemand sich der evangelischen Theologie zuwenden wird, der etwa an katholischer Frömmigkeit mehr als an der evangelischen Freude und Interesse fände. Die Religion und Religiosität existiert ja überall nur in konkreten Formen und Erscheinungen; die Religion, die Frömmigkeit sind Abstrakta, die nur unserer Reflexion entstammen. Nicht aber diese, sondern das Leben übt schließlich den entscheidenden Einfluß auf unsere Berufswahl. Im Leben können wir nur der christlichen Religion oder einer anderen angehören, im Leben können wir nur entweder evangelische oder katholische Frömmigkeit in uns tragen. Es handelt sich hier gar nicht um theoretische Zustimmung zu irgend welchen religiösen Lehren, sondern um die lebendige Zugehörigkeit einer Person zu einer bestimmten Form der Religion und Frömmigkeit, darum, daß in erster Linie das Herz ihr gehört, und nachher der wissenschaftliche Sinn sich darauf richtet: dann wird der Entschluß, in ihrer Pflege seinen Lebensberuf zu finden, mit Leichtigkeit, ja fast mit Notwendigkeit entstehen.

II. Kapitel.

Elternhaus und Schule.

Auf die Frage, wie jemand fromm wird, gibt es verschiedene Antworten; denn Gott hat mancherlei Wege, die Menschen zu sich zu führen. Handelt es sich aber um einen jungen Menschen und ist der fromm, so haben wohl in den meisten Fällen das Elternhaus und die Schule das Beste dazu getan. Aus diesem Grunde muß hier von ihnen die Rede sein. Wenn das rechte Motiv zur Wahl des theologischen Berufs wirksam werden soll, so ist das in der Regel ihr Werk.

1. Allerdings kommt in erster Linie die natürliche Beanlagung und sogar die Vererbung in Betracht. Daß Frömmigkeit davon abhängig ist, läßt sich wohl nicht leugnen, und daß die Lust zum theologischen Beruf sich vererbt, zeigt die Erfahrung. Es gibt auch heute noch zahlreiche Pfarrerfamilien, solche, in denen Generationen hindurch immer wieder der Sohn dem Vater in dem gleichen Berufe folgt.[1]) Nun kann es nicht zweifelhaft sein, daß es sich empfiehlt, bei der Wahl des Berufs der deutlich ausgesprochenen natürlichen Begabung und Neigung zu folgen. Die Übereinstimmung der Natur, die man mitgebracht, mit dem Beruf, den man erwählt, verbürgt, wenn irgend etwas überhaupt, das persönliche Glück in diesem Berufe und das Gedeihen der beruflichen Arbeit selbst. Hierüber ist nichts weiter zu sagen, als daß solch natürliche Anlage

[1]) Eine in der „Chronik der Christl. Welt“ 1903, Nr. 14 mitgeteilte amtliche Statistik zeigt für das Studienjahr 1899/1900, daß sich der Theologenstand, wenigstens in Preußen, immer noch am stärksten aus den Pastorenhäusern rekrutiert.

zum theologischen Beruf sich auch da durchzusetzen ein Recht hat, wo im übrigen die Verhältnisse auf andere Wege zu weisen scheinen. Geht es z. B. knapp her in einer solchen Pfarrerfamilie, so darf der begreifliche Wunsch, die äußere Lage zu verbessern, nicht etwa dadurch seine Verwirklichung finden, daß man den entschieden für den theologischen Beruf veranlagten Sohn Kaufmann werden läßt. Umgekehrt kann es vorkommen, daß in einem vereinzelten Gliede einer begüterten Kaufmannsfamilie für alle unerwartet die Lust zum theologischen Beruf erwacht. In der Regel erklärt sich diese Erscheinung so, daß von irgend einer Seite her einmal theologisches Blut in die Familie gedrungen ist und nun plötzlich, etwa in der dritten Generation, zum Vorschein kommt. Es ist höchstes, aber nicht selten begangenes Unrecht, wenn in solchen Fällen der junge Mensch gehindert wird, dem Zuge seiner Natur zu folgen, bloß weil die Familie darin ein Herabsteigen erkennen zu müssen meint und dieses mit „den Verhältnissen" unverträglich findet Allerdings aber muß der junge Mann der dann dem Zuge seines Herzens wider den Willen seiner Familie folgt, sich sagen, daß er einer gewissen Energie bedürfen wird, um sich als Theologe in ihr zu behaupten, Tut er aber das, so lassen gerade die Umstände, unter denen er sich zur Theologie entschloß, Gutes von ihm für die Zukunft hoffen.

Also die Motivation der theologischen Berufswahl durch die natürliche Beanlagung und den daraus erwachsenden instinktiven Trieb gibt zu keinerlei Bedenken Anlaß. Ein anderes aber ist es, ob es geraten erscheint, den theologischen Beruf lediglich deswegen zu ergreifen, weil er der in der Familie übliche ist. Väter, die selbst mit dem Herzen Pfarrer sind und deren Väter es vielleicht schon ebenso waren, haben den wohlerklärlichen Wunsch, auch den Sohn sich der theologischen Laufbahn zuwenden zu sehen. Aber wohl ihnen und dem Sohne, wenn sie diesen Wunsch unterdrücken, sobald sie sehen, daß die natürliche Anlage des Sohnes ihn nicht in diese Richtung weist. Die bloße Familientradition kann und darf für die Wahl des Lebensberufs nicht ausschlaggebend sein; und daß es bei keinem Berufe weniger angeht als bei dem theologischen, jemanden wider seinen ausgesprochenen Willen dazu zu nötigen oder auch nur zu über-

reden, ergibt sich schon aus den Ausführungen unsres ersten Kapitels.

Es hat mancherlei Vorteile, wenn der künftige Theologe aus einer Pfarrerfamilie stammt: die ganze Atmosphäre, in der er einmal leben soll, ist ihm von Hause aus vertraut, die Beschäftigungen eines Pfarrers, die Situationen, in die er kommt, die Anforderungen, die an ihn gestellt werden, die Leiden und Freuden des Pfarrerlebens sind ihm nicht fremd und ungewohnt. Er wächst in manches von selbst hinein, worin sich ein andrer erst schicken muß. Allein auch die Kehrseite darf nicht übersehen werden. Ein bedeutender Schriftsteller hat bei dem unstreitig großen Theologen Richard Rothe als etwas Bedeutsames hervorgehoben, daß er die Welt von Hause aus nicht durch das Pfarrhausfenster anzusehen gewohnt war.[1]) Darin liegt etwas Wahres. Eine gewisse Einseitigkeit in der Art, Welt und Menschen zu nehmen, ein gewisser sich leicht forterbender Schematismus der Lebenshaltung und des ganzen Gebahrens kann den Menschen leicht verengen, ihm das unbefangene Verständnis der ihn umgebenden Menschenwelt, auf die er doch zu wirken berufen ist, verschließen und ihm das unverkennbare, aber einigermaßen ans Sonderbare, ja Lächerliche streifende Gepräge — ein geistliches „G'schmäckle" — aufdrücken, das wenigstens für einen heutigen Pfarrer durchaus unnötig und unter Umständen seiner Wirksamkeit recht hinderlich ist.

2. Sehen wir aber von solchen theologischen Familientraditionen ab, so kann das Elternhaus ohne allen Zweifel auf den Entschluß des Sohnes, sich der Theologie zu widmen, dadurch mächtig einwirken, daß es in sich selbst Religion hegt und pflegt und sie dadurch dem jugendlichen Gemüte sowohl in ihrer Realität zur Anschauung bringt, als auch in ihrer Schönheit und ihrem Werte fühlbar macht. Das ist ein großes Ding. Die ersten Eindrücke sind bekanntlich die stärksten und nachhaltigsten, und die Gewöhnungen der ersten Jugendzeit graben sich oft unauslöschlich in das Herz ein, so daß sie, ob auch eine Zeit lang wie verschüttet, auf einmal wieder zutage treten und unerwartet ihr Dasein bekunden. Wenn zeitweise empfindlicher Mangel an

[1]) A. Hausrath, Richard Rothe I, S. 4.

theologischem Nachwuchs verspürt wird, so wird man das wohl mit größtem Recht darauf zurückführen können, daß die evangelischen Familien in Beziehung auf die häusliche Pflege der Religion nicht ihre Schuldigkeit tun. Gewiß, es gibt auch hierin ein Zuviel, das Übersättigung, Abscheu und Ekel hervorbringen kann; allein weit häufiger als das Zuviel scheint mir heute das Zuwenig vorzukommen. Und ich möchte wohl wissen, woher ein junger Mensch die Überzeugung, ja die Gewißheit gewinnen soll, daß die Religion nicht ein tolles Hirngespinst unserer Phantasie und auch nicht ein kühles Ergebnis unserer Verstandesreflexion, daß sie vielmehr eine Wirklicheit, eine tatsächliche Beziehung Gottes auf den Menschen und Bezogenheit des Menschen auf Gott ist, wenn nicht daraus, daß er sie von Kindheit auf als in seinem Elternhaus tatsächlich vorhanden wahrnimmt. Indem in diesem Religion lebt, gibt es ihm die Anschauung, daß Religion zum Leben gehört, so daß er sich ein Leben ohne sie einstweilen so wenig zu denken vermag, wie etwa ein solches, in dem man nicht rechnet, liest oder schreibt. Und ebensowenig, ja noch weniger kann ihm der Wert der Religion deutlich werden, wenn er sie nicht segensreich wirksam sieht an den Menschen, in deren Kreis er am meisten lebt. Es müßte denn sein, daß eine andere Familie ihm diesen Wert durch den Vergleich ihres inneren Reichtums mit der Armut des eigenen Hauses zu freilich um so stärkerem, aber auch schmerzlicherem Bewußtsein bringt. Auf alle Fälle wird ohne die Erfahrung eines frommen Familienlebens kein junger Mensch sich leicht zur Theologie entschließen. Was zu solcher Erfahrung gehört, sind weniger einzelne Maßnahmen, die eigens getroffen, besondere Übungen, die angestellt werden; es ist vielmehr in erster Linie der Gesamtgeist des Hauses: daß in ihm die Religion eine, wenn auch vielleicht stille, so doch starke Rolle spiele, daß sie einen wesentlichen Faktor darin bilde, darauf kommt alles an. Obwohl freilich auch was tatsächlich lebt irgendwie heraustreten und sich einen Ausdruck verschaffen wird: es wird irgendwie von Religion die Rede sein, wenn Religion vorhanden ist. Und wenn in einem Hause jene Kunst gemeinschaftlicher Andacht geübt wird, die es versteht, Regelmäßigkeit mit Freiheit zu einen, nie aufdringlich und doch stets vorhanden zu sein, einen natürlichen Ausdruck des tatsächlich

Vorhandenen, und zugleich ein kräftiges Mittel zur Pflege des noch Schwachen und erst Werdenden darzustellen, so halte ich das für eine überaus wichtige und heilsame Vorbereitung auf einen Lebensberuf, dessen Hauptwerk in der Pflege der Religion bestehen soll. Jedenfalls wird, wer solches nie gesehen, niemals dauernd an sich erfahren hat, es dereinst viel schwerer haben, es im eigenen Hause, wie es doch sein muß, ein- und durchzuführen und vorbildlich für andere Häuser der Gemeinde zu gestalten.

3. Sicher ist, daß, wo das Elternhaus diese Grundlage zu legen versäumt hat, von der Schule für die Pflege des religiösen Sinnes nicht allzuviel erwartet werden darf. Man ist heute fast allgemein von der Überschätzung des Religionsunterrichts nach dieser Seite hin zurückgekommen. Man weiß, daß Religion im strengen Sinne des Wortes nicht lehrbar ist. Was der Religionsunterricht vermitteln kann, sind Kenntnisse auf der einen, Lehren auf der anderen Seite. Beide gehören zu einer Religion wie der christlichen, welche, aus dem Boden der Geschichte erwachsen, nur durch immer erneute Einführung in diesen ihren geschichtlichen Boden wird erhalten werden können, und welche zugleich, in bestimmten Religionsgemeinschaften verwirklicht, sich in den Lehren dieser Gemeinschaften niedergeschlagen hat, sowie durch ihre Vermittelung fortpflanzt. Aber beides, Kenntnisse und Lehren, sind nicht die Religion, und wenn sie etwa gerade infolge des Unterrichts mit der wirklichen Religion verwechselt werden, entsteht die Gefahr, daß diese verknöchert, veräußerlicht und der Zugang zum Verständnis ihres eigentlichen Wesens verbaut wird. Die großen Mißerfolge, welche der Religionsunterricht sowohl auf der Volksschul- wie auf der höheren Stufe gezeitigt hat, legen den Gedanken nahe, daß er dieser Gefahr in weitem Umfang nicht gewachsen war. Sonst müßte die Religiosität größer sein, als sie tatsächlich ist. Religiosität pflanzt sich sicherlich nicht auf dem Wege der Belehrung fort, trotzdem daß diese nicht entbehrt werden kann, sondern vielmehr auf dem Wege der Gewöhnung, des Beispiels, der Berührung von Person zu Person, einer, ich möchte sagen ansteckenden Übertragung. Religiosität entzündet sich an religiösen Persönlichkeiten. Das ist der Grund, warum das Elternhaus in dieser Beziehung das Beste dazu beitragen muß.

Nächstdem kommt aber dann natürlich die Persönlichkeit des Lehrers in Betracht, mehr fast als sein Unterricht. Ein Lehrer, dessen Gebete von wirklicher Andacht — die niemals zudringlich ist — durchglüht sind, der ein religiöses Lied von Herzen mit seinen Schülern zu singen weiß, der durch die ganze Art, wie er den Gegenstand seines Unterrichtes behandelt, die heilige Ehrfurcht herausfühlen läßt, die er ihm entgegenbringt, ein solcher Lehrer kann religiös erziehend, kann zur Religion anlockend wirken, und zwar um so eher, je ferner ihm die Absicht solcher Wirkung liegt, je mehr er ganz nur an die Sache hingegeben ist. Daß die innere Stellung, welche aus hier nicht zu erörternden Gründen viele Volksschullehrer und Religionslehrer an Mittelschulen der Religion gegenüber einnehmen, nicht geeignet ist, einen derartigen Eindruck auf die Schüler hervorzurufen, darf leider als bekannt vorausgesetzt werden.

Und wenn nun ein solcher selbst von dem Gegenstand nicht ergriffener Lehrer ihn, wie das natürlich ist, kalt und trocken vorträgt, wenn er, um den unvermeidlichen Prüfungen gerecht zu werden, allen Wert auf die pünktliche Absolvierung des stofflichen Pensums legt, dieses wesentlich durch das Mittel des Memorierens in die Köpfe zu bringen und beim Abfragen des Memorierten noch durch den sonst ziemlich verpönten Stock etwaige Versäumnisse nachzuholen sucht, so ist wahrlich kein Wunder, wenn ein solcher Unterricht dem Schüler die Religion eher verekelt als anziehend erscheinen läßt, und wenn bei solcher Behandlung der Sache, der Wunsch, gerade ihr seine Lebensarbeit zu widmen, entweder nicht erwacht oder, falls er vorher lebendig war, im Keime erstickt wird. Man darf auch nicht allzuviel Gewicht darauf legen, daß die Dinge im Unterricht doch besprochen und erklärt werden. Es ist nicht das Innerste und Eigentliche, was an der Religion besprochen und erklärt werden kann; ihr Kern ist und bleibt seiner Natur nach Geheimnis. Seine Macht über das Gemüt wächst nicht in dem Maße als es dem Verstande zugänglich wird. Die verstandesmäßige Bearbeitung ist gewiß notwendig, und zwar um so mehr, je höher die Stufe ist, auf der sich der Unterricht und die Schule überhaupt befindet. Allein Interesse wecken kann solche verstandesmäßige Bearbeitung ebenso wie die Mitteilung

von Kenntnissen nur da, wo die Sache selbst in ihrer Realität und Herrlichkeit bereits irgendwie im Gemüte lebt, von ihm ahnend erfaßt und wenigstens in Form der Sehnsucht besessen wird.

Ein Mittel allerdings hat der Religionsunterricht der Schule, um solche Ahnung zu beleben, solche Sehnsucht zu verstärken: das ist die lebendige Vorführung religiöser Persönlichkeiten aus der Geschichte; das, was die pädagogische Schule Herbarts den „idealen Umgang" nennt. In ihm soll ordnungsgemäß der reale Umgang, den der Verkehr im Hause und mit dem Lehrer dargeboten hat, erweitert und zugleich vertieft werden. Mit andern Worten: die Religiosität, die man im häuslichen Kreise und an dem Lehrer gesehen hat, die tatsächliche Bezogenheit des Menschen auf Gott und Gottes auf den Menschen, wird jetzt in erweitertem Umfang und in erhöhter Kraft an den religiösen Persönlichkeiten der Geschichte gesehen und in ihrer Wirkung erfahren. Das kann Ehrfurcht wecken, Bewunderung hervorrufen, Begeisterung entzünden, zur Nachahmung reizen, also religiös stimmen und anregen. Und wenn dann die Geschichten solcher religiösen Helden, untereinander verknüpft und in der ganzen Kette ihrer Nachwirkungen überschaut, den Eindruck einer Führung oder „Erziehung des Menschengeschlechts" durch Gott auf ihn selbst hin erwecken, wenn dann die Lehren und Dogmen der Religionsgemeinschaften, so gut wie ihre Bekenntnisse und Lieder oder wie die Sprüche der Bibel als Erzeugnisse ebensolcher religiöser Persönlichkeiten unter der Einwirkung einer bestimmten geschichtlichen Situation verständlich gemacht, also sozusagen aus dem Grabe des Persönlichen wieder erweckt werden: dann läßt sich hoffen, daß die Einzeleindrücke, die aus der Vertiefung in jene religiösen Persönlichkeiten erwachsen sind, sich zu einer festen, geschlossenen religiösen Überzeugung oder Weltanschauung zusammenschließen, welche der Persönlichkeit ihres Trägers nicht äußerlich aufgeklebt, sondern mit ihr innerlich verwachsen ist. Nur für eine solche Überzeugung aber könnte ein junger Mensch einzutreten sich entschließen, nur der Geltendmachung einer solchen Weltanschauung sein Leben zu widmen, könnte er Lust empfinden.

Soll aber solch wünschenswerter Effekt aus dem Religionsunterricht der Schule entspringen, so wird namentlich noch eines

notwendig sein. Der Zwiespalt der Betrachtungsweise, wie sie in allen übrigen Unterrichtsfächern, namentlich aber in dem naturwissenschaftlichen herrscht, mit der religiösen, die der Religionsunterricht pflegen muß, ist bekannt. Dort wird alles aus natürlichen Ursachen erklärt, hier auf Gottes Walten zurückgeführt, dort eine ununterbrochene Kette solcher Ursachen und Wirkungen nachgewiesen, hier eine Welt voll Wunder gezeigt, dort jeder Gedanke an Zwecke ausgeschlossen, hier die Zwecke Gottes als die höchsten Realitäten hingestellt, dort alles Natürliche und Menschliche in seinem vollen Wert gewürdigt, hier gegenüber dem Göttlichen und Geistlichen zurückgedrängt, wo nicht gar dem Mißtrauen und der Verachtung preisgegeben. Aus sich selbst kann ein junger Mensch diesen Zwiespalt nicht lösen; wie wenig aber pflegt zu geschehen, um ihm dabei zu helfen! Und da nun die übrigen Unterrichtsstunden über die religiösen nicht allein numerisch das Übergewicht haben, sondern auch an fesselnder und fördernder Behandlung über sie hervorzuragen pflegen — ist doch die Religionsstunde sehr häufig die Stunde der Disziplinlosigkeit, in der sich entweder zur Erholung träumen oder aber die Aufgabe für irgend ein anderes Fach bequem erledigen läßt — so ist kein Wunder, daß zuletzt jener „Primaner-Materialismus" dem Religionslehrer auf der obersten Stufe entgegentritt, der von nichts so fest überzeugt ist, als von der Unhaltbarkeit und Unwirklichkeit alles Religiösen und in die Verachtung alles dessen, was nach Religion schmeckt, geradezu seinen Stolz setzt. Man beruhige sich doch ja nicht dabei, das sei ein in der Beschaffenheit des jugendlichen Gemütes bedingtes Übergangsstadium, das später von selbst wieder verschwinden werde. Wer bietet denn später dem jungen Manne die Hand, aus diesem Übergangsstadium herauszukommen? Nein, solche Hilfeleistung muß schon die Schule sich zur Pflicht machen. Der Religionsunterricht hat auf der höchsten Stufe ausdrücklich an der Lösung jenes Zwiespaltes zu arbeiten, die Versöhnung der natürlichen mit der religiösen Weltanschauung vorzubereiten, im Religiösen das Natürliche aufzuzeigen, im Natürlichen das Religiöse, Göttliche ahnen zu lassen. Das ist schwer, aber viel wichtiger als religiöse Leitfäden oder Geschichtskompendien auswendig lernen zu lassen. Die Religion bedarf hier ausdrücklich dieser Nachhilfe, sonst wird sie sicherlich gegenüber der drücken-

den Übermacht der anderen Unterrichtsgegenstände den Kürzeren ziehen.

Sehr erleichtert würde diese Aufgabe des höheren Religionsunterrichtes, wenn die sogenannte philosophische Propädeutik ihm hierin beistehen wollte. Sie müßte, wie heute die Dinge in der Primanerwelt liegen, ihr Hauptaugenmerk auf die Entwurzelung des Materialismus und die Begründung einer idealen Weltanschauung legen; dadurch würde ebenso die Macht des Sittlichen in ihrer Bedeutung hervortreten, wie die Berechtigung des Religiösen gegenüber dem theoretischen Materialismus sich erweisen. Natürlich ist die Voraussetzung dabei die, daß der diesen Unterricht erteilt — meist wird es der Direktor selbst sein — nicht allein eine philosophisch durchgebildete, sondern auch eine religiös angehauchte Persönlichkeit sei. Davon ließe sich für die Ergreifung des theologischen Studiums sehr viel erwarten.

Freilich, wenn der Direktor dem ähnlich ist, von welchem vor Jahren berichtet wurde, daß er einem begabten Primaner, der Theologie studieren zu wollen erklärte, erwiderte: „ach, dazu sind Sie aber doch zu gescheut", so läßt sich von dem ganzen Einfluß einer unter solcher Direktion stehenden Schule, auch bei großer Vortrefflichkeit des Religionsunterrichts, für das theologische Studium nur wenig hoffen. Das ist nichts anderes als philologische Borniertheit und Überhebung, die um so unverantwortlicher ist, je weniger dem Schüler eine Gegenwirkung zu Gebote steht.

So viel aber dürfte sich aus dem Gesagten ergeben — und deswegen bin ich so ausführlich auf diesen Gegenstand eingegangen —, daß nächst den Versäumnissen des Elternhauses niemanden mehr als die Schule, ihren ganzen Geist und besonders den Religionsunterricht an den Gymnasien die Schuld trifft, wenn verhältnismäßig wenige Jünglinge und unter ihnen keineswegs immer die begabteren und ausgezeichneten sich zum Studium der Theologie entschließen. Entkeimt aber trotz aller Hindernisse dieser Entschluß, so wird der, der ihn faßt, hier schon sich in seinem religiösen Sinn und Streben gegen die ihn umgebende Welt zu wehren und zu behaupten haben — immerhin ein lehrreiches Vorspiel dessen, was seiner später wartet.

III. Kapitel.

Die Universität. [1])

1. Abschnitt: Wesen und Einrichtung.

1. Der Übergang von der Schule zur Universität ist wohl das Schönste, das ein junger Mann erleben mag. Ihm ist, als ob die ganze Welt ihm gehöre in dem Augenblick, da nach dem drückenden Zwang der Schule das Leben ihm die goldenen Pforten öffnet. Es ist auch ein ganz eigen Ding um die deutschen Universitäten; mögen ihre Sitten und Bräuche im Ausland manchmal verlacht werden, sie werden im allgemeinen doch bewundert. Sie sind unser Stolz und unsre Kraft, eine Quelle unendlichen Segens für unser Volk und Vaterland. Es weht da eine eigene Luft, und wen sie einmal recht umfangen hat, dem bleibt die Erinnerung an die Jahre, da er der alma mater angehören durfte, als köstlichster Besitz bis in sein hohes Alter. Diese Jahre müssen gekostet werden, wie man ein Glas echten, feinen, goldenen Weines genießt. Sie sind herrlich, aber auch gefährlich, nie kehren sie wieder, ihre Bedeutung ist unersetzlich fürs ganze künftige Leben.

Unsere Universitäten haben in den fünf Jahrhunderten, über die sich ihre Entstehungszeit erstreckt (die älteste deutsche Universität ist Heidelberg, gestiftet 1386, die jüngste München 1826), manches von dem verloren, was sie einst auszeichnete und zu

[1]) Zu dem ganzen Kapitel vergl. das sehr empfehlenswerte Buch von F. Paulsen, Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium, Berlin 1902, außerdem auch Erich Haupt, Plus ultra. Zur Univers.-Frage 1837 und M. Kähler, Die Universitäten und das öffentl. Leben. 1891.

Schöpfungen erhob, mit denen sich keine andre vergleichen konnte. Früher fast ganz selbständig, sind sie allmählich zu Staatsanstalten, und ihre Professoren zu Staatsdienern geworden. Allein zwei Dinge sind ihnen geblieben, auf denen ihre Größe beruht, die Wissenschaft und die akademische Freiheit. Von ihrem Zauber wird umfangen, wer in die Tore der alma mater einzieht, das findet er nie und nirgends wieder.

Zur Wissenschaft haben die Universitäten eine doppelte Stellung, die auch dem Universitätsprofessor einen doppelten Charakter verleiht. Er ist einmal dazu da, die Wissenschaft mitzuteilen, die akademische Jugend in sie, soweit es ihr künftiger Beruf erfordert, einzuführen: er ist Lehrer. Auf der andern Seite aber wird von ihm erwartet, daß er die Wissenschaft durch eigene Arbeit fördere, bereichere und weiterführe: er ist Forscher. Die vollkommene Verbindung von beidem ist jedenfalls das Ideal, und in ihr vor allem liegt die Größe der Universitäten, dadurch erhebt sich die Hochschule weit und einzigartig über alle anderen Schulen und unterscheidet sie sich zugleich von den Akademien. Jenen fehlt die Aufgabe des selbständigen Forschens, bei diesen fällt die lehrende Mitteilung fort. Es ist nur natürlich, daß der einzelne Professor dieses Ideal nur annähernd verwirklicht. Es kann sein, daß er ein ausgezeichneter Forscher ist, aber ein nur mäßiger Lehrer, oder auch umgekehrt. Die studentische Beurteilung wird gut tun, wenn sie beides auseinanderhält, beidem Gerechtigkeit werden läßt und beides in der richtigen Weise sich zu Nutzen macht. Im allgemeinen wird man sagen können, daß für die ersten Semester mehr die Lehrtüchtigkeit erforderlich ist, während die älteren Semester mehr die Bedeutung der Forschung zu würdigen und von ihr Nutzen zu ziehen vermögen. Von ganz besonderer Bedeutung ist die Persönlichkeit, der Charakter des Professors. Wer so glücklich war, während seiner akademischen Jahre Männer zu Lehrern zu haben, die er nicht bloß wegen ihres Wissens oder ihrer Lehrgeschicklichkeit bewundern, sondern auch wegen ihres Charakters hochschätzen und verehren konnte, der hat etwas von hoher Bedeutung für seine eigene Charakterbildung und Lebensgestaltung mitbekommen.

Die akademische Freiheit bezieht sich auf Professoren

so gut wie auf Studenten; hierin stehen sie sich gleich, ebenso wie sie sich gleichstehen sollten in der Liebe zur Wissenschaft. Der Titel „Kommilitonen", mit dem die Studenten auch von den Professoren zuweilen angeredet werden, drückt noch etwas von dieser Gleichheit aus. Freier als der Professorenstand ist keiner. Niemand schreibt dem Universitätsprofessor seinen Lehrgang vor, niemand kontrolliert den Inhalt oder die Form seines Vortrags — außer den Studenten. Seine Lehrverpflichtung ist nicht übermäßig groß, seine Muße ausreichend, um noch der Forschung zu leben; er stößt auf keine Schranken bei seinen Meinungsäußerungen in Wort oder Schrift, und seine angesehene Stellung verschafft ihm meist ein zahlreiches und empfängliches Auditorium. Es gehört viel Selbstbeherrschung und innere Gebundenheit durch die Liebe zu seiner Sache und die Ehre seines Standes dazu, diese fast schrankenlose Freiheit nicht zu mißbrauchen.

Wenn nun diese selbe Freiheit auch in die Hand der Jugend gegeben wird, so ist klar, daß hier der Mißbrauch viel näher liegt. Ein berühmter Lehrer der Philosophie hat den treffenden Ausspruch getan: die akademische Freiheit ist nicht die Freiheit vom Studieren, sondern zum Studieren.[1]) Aus dem Mißbrauch der akademischen Freiheit resultiert der Verlust der unwiederbringlichen Universitätszeit; von ihr bleibt dann nur die Erinnerung an Torheiten und dumme Streiche — wo nicht an Schlimmeres — zurück, die, so hoch sie auch einst der Jüngling taxieren mochte, in den Augen des älteren Mannes all ihren Glanz verlieren.

Aber warum gibt man denn — so ist von Zeit zu Zeit immer wieder gefragt worden — eine so gefährliche Freiheit in die Hand einer Jugend, die dafür offenbar nicht reif ist? Es gibt auf diese wohlgemeinte, sorgenvolle Frage nur eine Antwort: weil die akademische Jugend zur Freiheit d. h. zur Selbständigkeit des Denkens und Handelns erzogen werden, eine Erziehung zur Freiheit aber selbst frei sein muß. Dieser grundlegende Gesichtspunkt ist namentlich auch in betreff des Theologen zu betonen und mit ihm die gerade auf dem Gebiete der Theologie

[1]) Kuno Fischer, Prorektoratsrede von 1875, S. 13.

häufiger als auf andern spürbaren Versuche, die akademische Freiheit — der Professoren und wie der Studenten — zu beschränken, energisch abzuweisen. Aus der akademischen Jugend rekrutieren sich die sogenannten führenden Stände unseres Volkes, die, von denen Richtung und Art der anderen wesentlich bestimmt zu werden pflegt. Wer führen soll, muß aber selbständig sein, er muß eine selbsterworbene Überzeugung und einen selbsterrungenen Charakter besitzen. Das eine wie das andere gewinnt er nur, wenn man ihm Freiheit gibt in der Zeit, da sich beides bildet. Und so wird sich denn die akademische Freiheit beim Studenten nach zwei Seiten hin zu betätigen haben: in der Beschaffung einer selbständigen Lebensüberzeugung oder Weltanschauung und in der Ausgestaltung eines auf sich selbst ruhenden Charakters. Er hat selbst zu entscheiden, welche Ströme des Wissens und Denkens er auf sich einwirken lassen und welchen Lebensfaktoren er Einfluß auf seine sich bildende sittliche Persönlichkeit gewähren will. Das ist eine verantwortliche Gabe; zahlreiche verfehlte Existenzen beweisen, wie gefährlich sie ist. Gar mancher ist durch ihren falschen Gebrauch verkommen an Leib und Seele, an Geist und Charakter. Und doch wollen wir sie unsrer Jugend um keinen Preis aus der Hand nehmen lassen. Nur in diesem Boden können feste, starke Stämme gedeihen, nur in der Luft der Freiheit erwachsen Menschen mit klarem Denken, ungebrochenem Wahrheitssinn, Menschen, die sich nicht drehen nach dem Wind der allgemeinen, wie die Mode wechselnden Meinung, mag sie von oben oder von unten her wehen, Menschen, die wissen, was sie wollen und die nur wollen, was sie können. Und solche brauchen wir in den führenden Ständen.

2. Es gibt aber auch mancherlei, was einen ungemessenen und widersinnigen Gebrauch der akademischen Freiheit von selbst in vernünftige Schranken zurückweist. Da ist in erster Linie doch der Gedanke an den künftigen Beruf, der, mag er auch in dem Übermut der ersten Semester in den Wind geschlagen werden, den einigermaßen besonnenen Menschen doch nie ganz verlassen kann. Der künftige Beruf nötigt ihn doch, etwas zu lernen und zu werden. Die Examina, bei denen es ja auch nicht lediglich aufs Wissen, sondern auch auf die Person ankommt,

stehen mahnend und ihren Schatten oft weit vorauswerfend am Ende der akademischen Jahre. Sie sind keine ideale Einrichtung die Examina, aber sie sind bei der allgemein-menschlichen Trägheit ein notwendiges und heilsames Übel. Der freilich würde den Wert der akademischen Freiheit ebenso mißkennen als die Heilsamkeit dieser Examen-Einrichtung in ihr Gegenteil verkehren, der von Anfang an nur darauf bedacht sein wollte, sich in seinem Studium genau nach ihren Anforderungen zu richten, alles das, aber auch nur das an Wissen sich anzueignen, was in ihnen verlangt wird. Das Richtige ist gewiß, in den ersten Semestern gar nicht ans Examen im einzelnen zu denken. Allein umgekehrt hat auch sicher der die Bedeutung der akademischen Jahre nicht begriffen, der ohne alle Rücksicht darauf seine Zeit hinbringt, um dann schließlich in einer sogenannten „Presse" sich notdürftig für das Examen herrichten zu lassen. So oft das auch vorkommt, es ist elend und unwürdig.

Für die Examina, für den künftigen Beruf muß vor allem etwas gelernt und das Studium so eingerichtet werden, daß bei ihm etwas herauskommt. Diese Forderung wird aber vom Standpunkt jeder vernünftigen Erwägung aus genau ebenso zu stellen sein. Aus diesem Grunde sind Bücher wie das vorliegende nötig. Daher werden auch an einzelnen Universitäten von manchen Fakultäten Studienordnungen dem Studenten im ersten Semester in die Hand gegeben oder am schwarzen Brett angeschlagen: er wird gut tun, sich im allgemeinen darnach zu richten; sie sind nicht ein Hemmschuh der akademischen Freiheit, sondern ein vernünftiger Führer durch ihr schönes, aber gefährliches Gebiet.[1])

Die Rücksicht auf den künftigen Beruf fordert aber von dem jungen Manne ebenso auch eine gewisse Lebensführung, da er ohne sie den Charakter nicht gewinnen kann, den er dort einst bewähren soll. Um hier das Ärgste zu verhüten, untersteht der Student der Gerichtsbarkeit, teils der allgemeinen, teils der speziell akademischen, welche eine Skala von Strafen, vom Karzer an bis zur Ausschließung oder Relegation von der Universität

[1]) Von theologischen Studienordnungen ist mir eine bekannt aus Gießen; Schuster (a. a. O., S. V) erwähnt eine Göttinger von 1855 und eine Königsberger von 1892.

aufstellt. Ich begreife und verzeihe gern den Ehrgeiz, einmal auf dem Karzer gesessen zu haben, besonders wenn dieser ein berühmtes und originelles Lokal ist, wie wir solche an manchen Universitäten haben. Allein wer sich erst daran gewöhnt, mit den akademischen Behörden in kontinuierlichen Konflikt zu geraten, sollte doch bedenken, daß dieser Weg stark abwärts führt und oft unversehens an einem Punkte endet, wo durch unbedachten Leichtsinn irreparables Unheil nicht allein ihm selbst, sondern mehr noch seinen Eltern erwächst. Es gibt eine Art des akademischen Unfugs, der sogar von dem uninteressierten „Philister" gern verziehen, wenn auch von den Behörden geahndet wird; das ist der einerseits harmlose und andererseits witzige und humoristische. Wo ihm aber diese beiden Eigenschaften fehlen, da wird der Unfug zur Büberei, die um so abstoßender wirkt, je höher die Bildungsstufe ist, auf dem seine Täter stehen oder wenigstens stehen sollten.

Dagegen helfen natürlich alle Strafen nichts. Ein anderes ist, was hier dem akademischen Bürger die rechten Wege weißen muß: die studentische Ehre. Ich nehme dies Wort hier nicht in seiner üblichen, stark veräußerlichten Bedeutung, sondern ganz innerlich und ernst. Es ist eine Ehre und muß als solche empfunden werden, zu denen zu gehören, die man der akademischen Freiheit würdigt. Noblesse oblige! Wer so sehr tun darf, was er will, wie der deutsche Student, der muß aller Welt zeigen, daß er nichts Rohes, Unanständiges, Gemeines tun kann. Wer das außer acht läßt, verdient nicht, Student zu sein.

Freilich sind die Begriffe des Anständigen und Unanständigen schwankend, Gerade den Studenten pflegt man hierin einen weiten Spielraum zu gewähren. Dies veranlaßt mich, eine Anmerkung zu machen, die sich speziell auf den Theologiestudierenden bezieht. Er hat sich mit Rücksicht auf seinen künftigen Beruf die Grenzen des Anständigen jedenfalls enger zu stecken, als es seine Kommilitonen von anderen Fakultäten zu tun pflegen. Nicht als ob er stets im langen, schwarzen Rock, mit niedergeschlagenen Augen und gescheitelten Johanneslocken einhergehen, nicht als ob er ein Duckmäuser sein sollte. Solchen traue ich wenigstens in den seltensten Fällen. Der Wolf im Schafskleid kommt heute noch vor. Aber daß ein Mensch, der

die religiös-sittliche, christliche Weltanschauung beruflich zu vertreten gesonnen ist, sich nicht in Dinge einlassen darf, die damit in diametralem Gegensatze stehen, daß er durch derartiges sich selbst als Theologen innerlich unmöglich macht, sollte sich von selbst verstehen. Zweierlei ist es insbesondere, von dem er sich unbedingt fernhalten muß: die Völlerei und geschlechtliche Ausschweifungen, zwei Sünden, die bekanntlich aufs engste untereinander zusammenhängen. Nur das reine Herz kann Gott schauen: wer andern Gott einst zeigen will, muß ihn selbst schauen können. Jene beiden Sünden trüben aber den Blick auf Gott, sie sind wie Nebelwände, welche sich zwischen uns und unsern Gott stellen. Das muß sich der Theologe sagen. Auf diesen Gebieten liegt wenigstens seine akademische Freiheit — ich meine freilich, auch die der übrigen — nicht.[1]) Das ist die theologische Ehre, von der wir, die Welt und unser eigenes Gelüsten mag dazu sagen, was sie wollen, nicht lassen können.

3. Akademischer Bürger wird man durch die Immatrikulation, welche, ob mit oder ohne Handschlag erteilt, jedenfalls die Verpflichtung auf die akademischen Gesetze involviert.[2]) Das äußere Zeichen für den Besitz des akademischen Bürgerrechtes ist die Legitimationskarte, die jeder Student stets bei sich tragen sollte, um sich allezeit als solcher ausweisen zu können; sie schützt ebenso vor unstudentischer Behandlung, wie sie verpflichtet zu studentischem Verhalten. Damit zugleich empfängt er das Anmeldebuch, in das er die von ihm belegten Vorlesungen einzutragen hat, um sie dann von den betreffenden Professoren baldmöglichst bescheinigen zu lassen. Im Unterschied von diesem fast überall eingeführten „Antestieren" ist das Abtestieren am Schluß des Semesters nicht an allen Universitäten in Gebrauch, an den preußischen jedoch (innerhalb 14 Tage vor dem offiziellen

[1]) Vgl. über diesen Punkt das vortreffliche Buch von Th. Ziegler, Der deutsche Student am Ende des 19. Jahrhunderts[3], 1895, S. 47—70.

[2]) Der Student versäume nicht, alsbald sich darüber zu vergewissern, welche Termine für die Immatrikulation am „schwarzen Brett" bekannt gegeben sind, und welche Papiere dafür erfordert werden. In der Regel ist es das Abiturientenzeugnis, die Exmatrikeln früherer Universitäten und bei längerer Unterbrechung des akademischen Studiums ein besonderes Sittenzeugnis.

Semesterschluß, Freund-Deiter[6] 10) notwendig, damit das Semester Giltigkeit habe und man die Exmatrikel erhalte, worin alle gehörten Vorlesungen bescheinigt werden und zugleich ein Zeugnis über die sittliche Führung erteilt wird. Es ist nicht wünschenswert, daß, wenn man diese Exmatrikeln beim Examen vorlegt, „besondere Bemerkungen" in ihnen angetroffen werden.

Man wird „inskribiert" bei einer bestimmten Fakultät. Die Zeiten, da man sich in mehreren, z. B. als stud. theol. et phil., inskribieren ließ, dürften endgiltig vorüber sein. Die Studien einer jeden Fakultät haben eine solche Ausdehnung gewonnen, daß es im allgemeinen unmöglich und unrätlich erscheint, mehrere miteinander zu verbinden. Natürlich hindert das aber nicht, daß man auch Vorlesungen andrer Fakultäten neben denen der eigenen hört. Irgendwelche Vorlesungen müssen jedenfalls belegt sein, — die Bestimmungen darüber sind verschieden — wenn nicht das Semester verfallen soll. Die Auswahl der zu belegenden Vorlesungen läßt sich dem Vorlesungsverzeichnis entnehmen, welches jeweils am Schluß des ablaufenden Semesters erscheint und entweder durch den Buchhandel oder auf dem Sekretariat erhältlich, ebenso aber auch z. B. in den „Hochschul-Nachrichten"[1]) einzusehen ist.

Die alte Vierzahl der Fakultäten ist an manchen Universitäten dadurch erweitert worden, daß die philosophische Fakultät, in der vorher eine Menge heterogener Fächer verbunden war, aus sich eine neue gebar, entweder, wie in Heidelberg und Straßburg, die naturwissenschaftlich-mathematische oder, wie in München, die staatswirtschaftliche, oder gar, wie in Tübingen, beide nebeneinander: die staatswissenschaftliche und die naturwissenschaftliche. An der Spitze jeder Fakultät steht der Dekan, an der der ganzen Universität der Rektor oder, falls etwa der Landesfürst das Ehrenrektorat führt (wie in Heidelberg, Göttingen, Gießen), der Prorector. Sein offizieller Titel „Magnifizenz" ist nicht, wie der des Dekans „Spektabilität", außer Gebrauch gekommen. Beide Ämter wechseln auf Grund von Wahlen oder nach regelmäßigem Turnus jahr- oder semesterweise nur unter den ordentlichen Professoren, d. h. denen, welche zur Vertretung

[1]) Hochschulnachrichten, Zeitschr. f. d. gesamte Hochschulwesen. Akademischer Verlag, München.

bestimmter Lehrfächer von der Regierung als Staatsdiener fest angestellt sind. Nicht im strengen Sinne zur Fakultät gehören die Honorarprofessoren, außerordentlichen Professoren und Privatdozenten. Sofern deren Lehrtätigkeit in letzter Linie auf der von den Fakultäten erteilten venia legendi beruht, haben wir hier, wie in der ebenfalls von diesen ausgehenden und für die venia legendi unerläßlichen Verleihung der akademischen Grade, einen Rest der aus der Vergangenheit herübergeretteten Selbstregierung und -Ergänzung der Universitäten vor uns. Dieser Selbstverwaltung dient auch der akademische Senat, welcher, in verschiedener Weise ebenfalls nur aus ordentlichen Professoren zusammengesetzt, die Geschäfte der Universität besorgt und neben und über dem akademischen Disziplinarbeamten ihre Gerichtsbarkeit handhabt. In letzter Linie jedoch untersteht er dem Unterrichts- beziehungsweise Kultus-Ministerium. Zur Vermittelung zwischen diesem und der Universität besteht da und dort das Amt eines Kurators oder Kanzlers.

Besondere Erwähnung verdient die an manchen Universitäten (z. B. Straßburg, Heidelberg) bestehende studentische Organisation. In mannigfacher Weise aus Vertretern der verschiedenen akademischen Verbindungen, Fakultäten und nichtinkorporierten Studenten („Finken" oder auch „Bummler" genannt; der letztere Name gebührt gerade nicht immer ihnen) zusammengesetzt, stellt sie eine offizielle und einheitliche Vertretung der gesamten Studentenschaft dar, welche sich, wo sie existiert, als sehr segensreich bewährt hat. Jeder Student muß für sie einen regelmäßigen Beitrag entrichten, jeder sollte sich auch als Glied derselben fühlen und nach seinen Kräften betätigen.

4. Mannigfach sind die Vorteile und Hilfsmittel, welche dem Studenten aus seiner Zugehörigkeit zur akademischen Korporation erwachsen. So bietet ihm die Universität unentgeltliche oder doch billigere ärztliche Behandlung und Beschaffung von Arzneimitteln durch ihre Krankenkasse, der deshalb, wo sie nicht obligatorisch ist, jeder Student (gegen sehr geringes Entgelt) beitreten sollte, ferner an manchen Universitäten Entschädigung bei Unglücksfällen durch Versicherung. In der Regel bestehen ferner in Universitätsstädten Vorzugspreise für den Studenten in Beziehung auf den Besuch von Konzerten und Theatern. Es ist

sehr zu wünschen, daß er, und zwar auch der Theologiestudierende, davon reichlich Gebrauch mache. Hier fließen, namentlich in den größeren Universitätsstädten reiche und wichtige Quellen einer Allgemeinbildung, die sich niemand selbst verschließen sollte. Ebenso wird für Reisen oder Ausflüge, welche zu Studienzwecken unter Führung eines akademischen Lehrers vorgenommen werden, den Studierenden meist Preisermäßigung gewährt. Auch das kann außerordentlich lehrreich und förderlich sein.

Das wichtigste Hilfsmittel jedoch, das die Universität ihren Bürgern (allerdings nicht ihnen allein) zur Verfügung stellt, ist die Universitäts-Bibliothek. Man erkundige sich vorher genau nach dem bestehenden Benutzungsmodus und mache dann von dieser unschätzbaren Einrichtung einen möglichst reichlichen Gebrauch. Auch diese Gelegenheit, in die literarischen Schätze der Vergangenheit einzutauchen, kehrt so niemals wieder. Man beschränke sich da nicht auf die Entnahme von denjenigen Büchern, welche man gerade braucht: ein Buch von Wichtigkeit auch nur einmal eingesehen und durchblättert zu haben, ist oft schon Gewinn, gibt Anregung, fast möchte ich sagen, den Mut, es früher oder später einmal zu studieren.[1]) Demnächst kommt für den Studenten die akademische Lesehalle in betracht, welche freilich noch nicht an allen Universitäten vorhanden ist. Zeitschriften benutzen und Zeitungen (verschiedener Parteien) lesen zu können, ohne seine Zeit damit zu vertrödeln, — denn diese Gefahr ist allerdings vorhanden — ist eine Kunst, die auch gelernt sein will. Am besten wird es sein, wenn man sich täglich dafür eine bestimmte Stunde ansetzt. Aus Zeitschriften kann man sich die Artikel, die einem am wichtigsten erscheinen, notieren, sofern man sie nicht sofort zu lesen imstande ist; mit der Politik aber, wie sie sich in den Zeitungen spiegelt, hat sich der Student zwar nicht aktiv zu befassen, — wenigstens wir in Deutschland wollen an dieser heilsamen Regel festhalten; die Spuren ausländischer Universitäten verführen ge-

[1]) Deshalb war es ein vortrefflicher und nachahmenswerter Gebrauch, daß mein Jenenser Lehrer, der Kirchenhistoriker Karl Hase bei jeder Vorlesung in seinem Privatauditorium die wichtigsten Werke zur Einsicht und leihweisen Entnahme aufzulegen pflegte, welche in ihr erwähnt wurden.

rade nicht zum Gegenteil — aber doch sicher vertraut zu machen. Denn Politik und Patriotismus hängen enge zusammen, und wer einst eine führende Stellung im Volksleben, wenn auch nicht als Politiker, einnehmen soll, muß auch auf diesem Gebiete einigermaßen selbständig oder wenigstens damit etwas vertraut geworden sein.

Über all diese Vorteile, Hilfsmittel, Organisationen und Einrichtungen orientiert, freilich nicht an allen Universitäten, am leichtesten ein alle Semester neu erscheinender Universitätskalender, der wohl in der Regel unentgeltlich den Studierenden ausgeteilt wird. Für alle zusammen ist ein ausgezeichnetes Nachschlagebuch der Aschersonsche Deutsche Universitätskalender.

2. Abschnitt: Die theologischen Fakultäten.

1. Von den 21 deutschen Universitäten kommen für den Theologen nur 17 in Betracht, da vier keine evangelisch-theologische Fakultät besitzen (Freiburg i. B., München, Münster, Würzburg). Umstehende Tabelle zeigt in alphabetischer Reihenfolge die Zahl der Studierenden überhaupt, die der evangelischen Theologen insbesondere, sowie der Lehrer an den theologischen Fakultäten.

Diese deutschen theologischen Fakultäten tragen alle einen doppelten Charakter an sich. Auf der einen Seite sind sie als Teile der staatlichen Universität reine Staatsanstalten; der Staat bestellt und besoldet ihre Professoren. Auf der andern Seite aber gibt sich schon in dem Umstande, daß bei der Anstellung der Professoren wohl in der Regel die oberste Behörde der Landeskirche wenigstens gehört zu werden pflegt, kund, daß sie auch ein kirchliches Gepräge tragen. Das war in früheren Zeiten, wo Staat und Kirche weit enger miteinander verbunden waren als heutzutage, in noch viel höherem Grade der Fall. Ja, einige Fakultäten oder Universitäten verdanken ihre Gründung geradezu dem Bestreben, eine Pflanzstätte desjenigen Glaubens, dem der Landesherr und mit ihm sein Territorium anhing, im Lande selbst zu haben und ihn so gegen Einwirkungen „falscher Lehre“ sicher zu stellen. Dieses konfessionelle Gepräge der theologischen Fakultäten, welches, wie z. B. im 16. Jahrhundert

	Universitäten[1])	Zahl der Studierenden im S.-S. 1904		im W.-S. 1904/5		Zahl der Lehrer	
		insgesamt	evangelische Theologen	insgesamt	evangelische Theologen	ordentliche Professoren der Theologie	sonstige Dozenten der Theologie
1	Berlin	6096	260	7774	335	9	14
2	Bonn	2818	86	2568	77	10	4
3	Breslau	1800	75	1870	65	7	4
4	Erlangen	973	164	942	150	7	1
5	Gießen	1093	74	1069	76	6	2
6	Göttingen	1581	112	1574	105	6 (+ 2)	5
7	Greifswald	775	106	705	85	5	5
8	Halle	1780	312	1881	309	7	9
9	Heidelberg	1655	71	1371	59	6	3
10	Jena	1024	50	953	38	6	2
11	Kiel	798	34	751	32	6	6
12	Königsberg	1018	75	932	53	6	5
13	Leipzig	3575	278	3886	293	9	4
14	Marburg	1123	91	1276	117	6	6
15	Rostock	540	34	556	37	5	1
16	Straßburg	1298	64	1395	55	7	3
17	Tübingen	1581	289	1407	250	6	1

bei Jena (gegründet 1548) das lutherische, bei Heidelberg seit 1563 das reformierte, durchaus maßgebend war, ist heute ziemlich stark verwischt. Ausgesprochen lutherisch sind heute eigentlich nur noch Rostock, Leipzig und Erlangen; an letzterer Universität besteht neben lauter lutherischen Lehrstühlen ein reformierter, wegen der rheinpfälzischen Landeskinder, welche ehemals reformiert waren. Die Unionsgesinnung hat sich auch in solchen Ländern Bahn gebrochen, wo die Union rechtlich nicht eingeführt worden ist.

Immerhin aber besteht der kirchliche Charakter der theologischen Fakultäten noch insoweit, daß man nicht nur an eine evangelische Fakultät niemals einen katholisch gesinnten Professor berufen wird, sondern auch nicht leicht an eine vorwiegend lutherische einen mit ausgeprägt reformierter, oder an eine wesentlich unierte einen mit hervorstechend konfessioneller Gesinnung.

[1]) Nach Aschersons Deutschem Universitätskalender.

In der Lehrweise der Professoren wird das nicht immer hervortreten — denn in der theologischen Wissenschaft ist der innerprotestantische konfessionelle Gegensatz fast ganz geschwunden —, aber der ganze Geist der Fakultät bleibt doch davon nicht unberührt. Die theologische Fakultät bleibt eben doch trotz ihres prinzipiell-universalen Charakters, den sie mit der ganzen Universitätseinrichtung gemein hat, nach wie vor die Stätte, an welcher die künftigen Geistlichen der Landeskirche in erster Linie ihre berufliche Ausbildung empfangen sollen. Daraus ergibt sich von selbst die Notwendigkeit einer gewissen Übereinstimmung im Geiste beider.

Schärfer als die konfessionellen Gegensätze prägt sich in unsern Tagen die Verschiedenheit der theologischen und kirchlichen Richtung in den Fakultäten aus, der Unterschied zwischen „konservativer" und „liberaler" Theologie oder, um an Stelle dieser dem politischen Leben entnommenen termini sachgemäßere zu setzen: der zwischen einer traditionell-gebundenen und einer kirchlich-freien Theologie. Wenn man für die letztere auch den Namen „historisch-kritische" Theologie braucht, so ist das insofern irreführend, als die historisch-kritische Methode auch von der andern theologischen Seite angewandt wird. Eben deshalb kann aber auch dieser der Name „orthodox" nicht mehr zuerkannt werden. Orthodoxie, d. h. vollständige Übereinstimmung der theologischen Überzeugung mit den konfessionellen Bekenntnisschriften gibt es heute in der Theologie so gut wie nicht mehr. So handelt es sich denn durchweg um ein Mehr oder Minder, und die Grenze zwischen den verschiedenen Richtungen ist eine fließende, umsomehr da sie sich jeden Augenblick durch die Berufung eines neuen Professors nach rechts oder links verschieben kann. Immerhin tragen einige Fakultäten, wie Erlangen, Greifswald, Königsberg, Leipzig, Rostock entschieden konservatives Gepräge, andre, wie Gießen, Heidelberg, Jena, auch Kiel, Marburg und Straßburg ein entschieden liberales, wieder andere wie Berlin, Breslau, Göttingen, Halle, Tübingen nehmen mehr eine Mittelstellung ein, in Bonn sind sogar fast alle Lehrstühle doppelt, mit Vertretern beider Richtungen besetzt.

Wenn aus dieser Sachlage gefolgert worden ist und wird, daß die theologische Fakultät nicht als Vertreterin einer „voraus-

setzungslosen Wissenschaft" angesehen werden könne, so ist diese Folgerung nicht abzuweisen, wohl aber zu betonen, daß eine ähnliche Gebundenheit sich doch auch bei andern Fakultäten und Disziplinen wahrnehmen läßt, z. B. bei der juristischen, medizinischen, nationalökonomischen, ja sogar der philologischen (einen Dozenten, der den Bildungswert des ganzen klassischen Altertums bestreiten wollte, würde man kaum auf einem Lehrstuhl der klassischen Philologie ertragen) und daß überhaupt fraglich ist, ob es irgend eine Wissenschaft gibt, bei der nicht gewisse Grundsätze, Axiome, als feststehend vorausgesetzt werden müssen, ohne deren Annahme die betreffende Disziplin in sich selbst zusammensinken würde. Das menschliche Wissen reicht nirgends bis zu den letzten Gründen hinab, sondern es stößt nur auf sie und wird eben dadurch zu ihrer Anerkennung genötigt. Ruht nun die evangelisch-theologische Fakultät auf der Voraussetzung, daß ihren Mitgliedern die Religion eine Realität, das Christentum die höchste religiöse Wahrheit, und die evangelische Ausprägung desselben sein im wesentlichen richtiges Verständnis sei, so sind das eben auch Axiome, deren Erweisung der Wissenschaft selbst nicht zuzumuten ist, sondern die vorher feststehen müssen, ehe man sich zur wissenschaftlichen Behandlung des Gegenstandes überhaupt entschließt. Gerade durch das vorhergehende Feststehen jener Voraussetzungen wird der wissenschaftliche Trieb rege und auf ihre Bearbeitung gelenkt. Der evangelische Theologe hat sich dieser Voraussetzungen seiner Wissenschaft also nicht zu schämen, sondern sich nur energisch dessen bewußt zu bleiben, daß es eben Voraussetzungen, d. h. Wahrheiten sind, die keine Wissenschaft zu erweisen fähig ist, die vielmehr ihren letzten Grund in der von ihnen durchdrungenen Persönlichkeit finden. Hierin also läge, so viel ich sehen kann, kein Grund, der Theologie und den theologischen Fakultäten den wissenschaftlichen Charakter abzusprechen. Beansprucht die theologische Fakultät auch nicht mehr den ersten Platz unter ihren Schwestern, der ihr von Alters her zukommt und auch formell (bei Aufzügen u. dgl.) noch heute belassen wird, so darf sie doch mit voller Zuversicht ihre Ebenbürtigkeit mit ihnen geltend machen. Das entscheidende Moment wird nicht in dem Bestehen jener Voraussetzungen, sondern darin zu suchen sein,

ob die theologische Fakultät in ihrer wissenschaftlichen Arbeit denselben Grundsatz befolgt, dem alle andern huldigen, den Grundsatz, auf dem die ganze Majestät der Wissenschaft überhaupt beruht, den Grundsatz: die Wahrheit und nichts als die Wahrheit! Sie mit allen notwendigen und möglichen Mitteln zu suchen, könnte sie nur dann gehindert werden, wenn die oder vielmehr eine evangelische Kirche gewisse Sätze proklamieren und gewisse Sätze verdammen wollte — wie das die katholische Kirche allerdings tut —, auf die ein evangelischer Gelehrter notwendig hinauskommen müßte oder die er unter keinen Umständen für wahr halten und aussprechen dürfte. Davon aber ist die evangelische Kirche unserer Tage weiter entfernt als je und das wird hoffentlich so bleiben. Die kirchliche Gebundenheit der evangelischen Theologie ist also ein ganz anderes Ding als die der katholischen, aus dem einfachen Grunde, weil die evangelische Kirche ihrem Wesen nach eine andere Größe ist als die katholische. Nur ein, allerdings weitverbreiteter katholisierender Unverstand kann sie auf gleiche Linie stellen.

2. Neben den deutschen theologischen Fakultäten kommen für den Theologiestudierenden noch einige ausländische in Betracht; in der Schweiz Basel, Bern, Zürich, Genf und Lausanne, in Holland Utrecht, in Österreich etwa Wien, obschon dorthin so wenig wie an die französischen Universitäten deutsche Theologen zu gehen pflegen. Die deutsch-schweizerischen Fakultäten dagegen kommen deshalb in Frage, weil sie einerseits uns zum Teil örtlich naheliegen, andererseits aber in ihrem Geiste und ihren Einrichtungen den deutschen durchaus verwandt sind. Es hat Zeiten gegeben, und sie können wiederkommen, wo man deutsche Theologie mindestens ebenso gut in Basel, Bern oder Zürich studieren konnte, wie in Deutschland. Von den theologischen Fakultäten der französischen Schweiz gilt dies natürlich nicht in demselben Maße; wer sie aufsucht, tut dies meist, um sich während eines Semesters einige Geläufigkeit in der französischen Sprache zu erwerben. Nach Utrecht gehen mitunter pfälzische Theologen, doch wohl nur um der bedeutenden Stipendien willen, die daran von Alters her geknüpft sind.

Übrigens muß bemerkt werden, daß der Besuch ausländischer Universitäten insofern überlegt sein will, als es von der Ge-

nehmigung der betreffenden Regierung abzuhängen pflegt, ob die dort zugebrachten Semester dem Studierenden angerechnet werden oder nicht. Fast überall nämlich besteht eine feste Ordnung sowohl in Betreff der Zahl der Semester, die auf das Studium zu verwenden sind, als auch — wenigstens in manchen deutschen Ländern[1]) — in betreff der Universitäten, wo dieselben entweder überhaupt oder doch zum Teil zugebracht werden müssen. Man erkundige sich also sorgfältig an maßgebender Stelle, wie es in diesem Punkte seitens der betreffenden Staats- oder Kirchenregierung gehalten wird, ehe man seinen Studienplan entwirft und die einzelnen Semester auf verschiedene Universitäten verteilt.

3. Sieht man jedoch von dieser eben angeführten Beschränkung ab, so hat der Theologe die freie Wahl unter den verschiedenen Fakultäten, und es fragt sich nur, wovon diese Wahl abhängig gemacht werden soll. Natürlich kommt hiebei eine Reihe von äußerlichen Faktoren zur Geltung, wie die Kostenfrage (worüber siehe unten), die Nähe der Heimat, das Vorhandensein von Verwandten in einer Universitätsstadt, bei denen man unterkommen, oder von Familien- und anderen Stipendien (s. unten), die man dort und nirgends sonst genießen kann. Diese äußerlichen Faktoren konstituieren in Beziehung auf die Wahl der Universität eine Not- und Zwangslage, über die an dieser Stelle nichts weiter zu sagen ist.

Für uns kommen hier nur die idealen Faktoren in Betracht. Und da muß denn vor allem davor gewarnt werden, daß sie sich nicht auf eine ganz ungeordnete und unvernünftige Art geltend machen. Es geschieht oft, daß ein Theologiestudierender, der etwa in den Ferien am Orte ist, durch seine Schwärmerei für die eigene Universität, auch mitunter durch das Bestreben, für seine dortige Verbindung einen „Fuchs" zu „keilen", unerfahrene Anfänger einfach nach sich zieht, wie denn überhaupt die Strömung der Studierenden nach dieser oder jener Universität von ganz unkontrollierbaren Faktoren abhängig zu sein und eher einer gewissen Modeliebhaberei als vernünftigen Erwägungen zu folgen scheint. Weder davon noch von der in manchen Gegenden bestehenden Tradition, auf diese oder jene Universität zu gehen, darf man sich ohne weiteres bestimmen lassen.

[1]) Siehe darüber unten im IX. Kapitel.

Vielmehr empfiehlt es sich, bei diesem Entschluß den Rat eines älteren Theologen einzuholen, wobei jedoch sogleich gesagt werden muß, daß viele ältere Pfarrer derart außer Fühlung mit der wissenschaftlich-theologischen Welt zu kommen pflegen, daß ihr Rat mehr für die Zeit vor 20 oder 30 Jahren als für die Gegenwart Gültigkeit hat. Idealerweise hat sich die Wahl des Studienortes nach dem Studienplan (s. unten) zu richten. Wer äußerlich frei ist, lenke seine Schritte jeweils dahin, wo die Fächer, die er gerade jetzt zu treiben hat, am besten vertreten scheinen, etwa für die exegetisch-geschichtlichen nach der einen, für die systematischen nach der andern, für die praktischen Fächer wieder nach einer andern Universität. Denn mehrere Universitäten aufzusuchen, muß doch, schon damit man nicht seinen Gesichtskreis allzu eng halte und der Einseitigkeit verfalle, dringend empfohlen werden. Einmal wenigstens und jedenfalls für ein Semester von der zuerst erwählten, etwa der Landes-Universität wegzukommen, ist durchaus wünschenswert. In solchem Falle wird sich der Aufenthalt an einer großen Universität für den empfehlen, der einer kleinen von Anfang an angehört, und umgekehrt: dort wird ihm das großstädtische Leben mit all seinen Licht- und Schattenseiten kennen zu lernen, hier sich von der energischer wehenden akademischen Luft umfangen zu lassen, von Vorteil sein. Auch der Unterschied von Nord- und Süddeutschland kommt hier in Betracht; die Universitäten spielen eine wichtige Rolle in der inneren Vermittelung zwischen beiden. Für den Theologen ist nicht nur das persönliche Kennenlernen der verschiedenen Volkstypen, sondern auch der mannigfaltigen kirchlichen und kultischen Zustände im Reiche von Wert. Sonst wird er später leicht zu denen gehören, die alles inkorrekt finden, was nicht genau so ist, wie zu Hause.

Auf der andern Seite muß vor einem allzu häufigen und allzu raschen Wechsel der Universitäten gewarnt werden. Zwei Semester sollte man mindestens an einer einzelnen bleiben, sonst wird man nicht warm, und wenn man am Ende des ersten eingesehen hat, wie man es anfangen müßte, um gerade von dieser Universität zu profitieren, muß man schon wieder den Stab weiter setzen.

Von hoher Wichtigkeit ist endlich, daß man sich die an-

gemessene theologische Fakultät mit Rücksicht auf jene Verschiedenheit der Richtungen, die oben erwähnt wurde, erwählt. Jeder Theologiestudierende steht hierin infolge der vom Elternhause, der Landschaft, der Heimatkirche usw. ausgehenden Einflüsse von vornherein unter einem gewissen Stern, dessen Bahnen freilich nicht unveränderlich sind. Er muß es sich doch überlegen, ob er es, falls er etwa von lutherisch-konservativer Tradition herkommt, ertragen wird, die Luft einer freier gerichteten unierten Fakultät zu atmen und auch umgekehrt. Kann er es, um so besser; denn nichts wird ihm heilsamer sein, als während seiner Studienzeit den Einfluß verschiedener theologischer Richtungen an sich erfahren zu haben.

Daß man die letzten beiden oder das letzte Semester vor dem Examen an dem Universitätsorte zubringt, in dessen Bereich dieses stattfindet, ist eine auf praktischen Gründen beruhende Übung, die hier nur eben erwähnt zu sein braucht.

3. Abschnitt: Studieren und Leben.

1. „Studierens halber" sich an einer Universität aufhalten, ist so sehr der eigentliche Zweck der akademischen Jahre, daß, wer nicht studiert, nicht verdient Student zu heißen, obwohl häufig gerade die nicht studieren auf diesen Titel den lautesten Anspruch erheben. Nicht das Daß also, sondern das Wie steht allein in Frage. Dieses richtet sich im allgemeinen nach den Vorlesungen, die man gerade hört; sie müssen dem Studium eines Semesters die Richtung geben, wenn anders Einheit in demselben herrschen soll.

Nun wird die Frage, welche Vorlesungen in den einzelnen Semestern zu belegen und zu hören sind, erst weiter unten nach dem Überblick über das theologische Studium selbst erörtert werden können. Hier richten wir den Blick zunächst auf die Stundenzahl der zu belegenden Vorlesungen. Der „Fuchs" ist in seinem Feuereifer in der Regel geneigt, dieselbe zu hoch zu greifen, sehr zu seinem Nachteil, sofern ihn die Masse des Stoffes zumal bei seiner Neuheit leicht erdrückt und verwirrt und außerdem doch auch das Leben neben dem Studieren zu seinem Rechte kommen will. Die Folge ist das „Schwänzen", ein Vorrecht, das

freilich, namentlich langweiligen Vorlesungen gegenüber, gewahrt bleiben muß, jedoch ohne Anlaß geübt zum Unrecht wird. So wird oft gerade das Übermaß, das man sich aufbürdet, der Anlaß zu unliebsamen Versäumnissen, wo nicht zur Gewöhnung an Bummelei, im besten Falle zu einem öden, freudlosen Abmachen der einmal übernommenen Pflichten oder zu einem stumpfsinnigen Ochsen, wie es gerade dem jungen Studenten am wenigsten ansteht. Akademische Stunden sind doch etwas ganz anderes als Gymnasialstunden, man kann ihrer nicht so viele ertragen. Ich halte im allgemeinen 18—20 Stunden pro Woche für normal, jedenfalls im ersten Semester; später mag sich die Zahl wohl auf 22—24 erhöhen. Man sehe darauf, daß die Stunden aneinanderschließen; doch wird man mehr als drei hintereinander, trotz des sie jeweils unterbrechenden akademischen Viertels, nicht mit Nutzen mitmachen können. Die beste Zeit dazu ist sicher der Vormittag; da ist man am aufnahmefähigsten. Hierher sollten die eigentlichen Fachvorlesungen verlegt, der Nachmittag dagegen den sonstigen Kollegien, der Privatarbeit und der Erholung vorbehalten sein.

Die Frage, wie man sich in den Vorlesungen verhalten, speziell ob man nachschreiben soll oder nicht, wird verschieden beantwortet. Ich für meine Person bekenne mich als Freund des Nachschreibens, ohne jedoch bestreiten zu wollen, daß andre Individualitäten vielleicht anders urteilen können. Das Nachschreiben erleichtert vor allem die Aufmerksamkeit, indem es den Hörer zwingt, nicht allein dem Vortrag überhaupt zu folgen, sondern auch die Hauptpunkte desselben von den Nebendingen zu unterscheiden, ihn also sozusagen in seiner Artikulation zu erfassen. Damit ist schon gesagt, daß nicht das Nachschreiben um jeden Preis, sondern nur das verständige empfohlen werden soll. Daß man ein „ordentliches, vollständiges Heft" bekomme, ist heutzutage von weit geringerer Bedeutung als in früheren Zeiten, wo es an Büchern oder doch an Lehrbüchern mangelte. Was man in diesen finden kann, besonders Zahlen, Daten, Namen, braucht man nicht nachzuschreiben, überhaupt ist das wörtliche Nachschreiben, sogar das Stenographieren nach meiner Meinung mehr vom Übel als von Nutzen, da es die eigentliche, innere Aufmerksamkeit eher hindert als fördert. Wo dagegen der Do-

zent seine eigenen Gedanken, Reflexionen und Urteile vorträgt, die man gedruckt nirgends finden kann, ist es wohl der Mühe wert, die Feder in Bewegung zu setzen; man wird aber dazu nicht leicht imstande sein, wenn man nicht überhaupt schreibend dem Vortrag folgt. Natürlich hängt das Verhalten des Hörers in diesem Punkte sehr von dem des Lehrers ab. Es gibt immer noch diktierende Dozenten: hoffentlich stirbt diese schlechteste aller Methoden (wenn es überhaupt eine ist) bald aus. Was ich diktiere, kann ich ebenso gut drucken lassen und meinen Zuhörern bogenweise im Lauf der Vorlesung in die Hand geben. In diesem Falle muß man freilich nachschreiben, aber es geschieht ohne rechten Gewinn. Wieder andere gibt es, die sprechen vollkommen frei, aber so rasch, in so unaufhörlichem Flusse, so ohne alle inhaltliche Artikulation, daß das Nachschreiben äußerst erschwert wird; trotzdem muß es versucht und gelernt werden. Wird zur Hälfte diktiert und zur Hälfte frei gesprochen, so hüte sich der Student davor, die letzte Hälfte lediglich zum Ausruhen von der Strapaze des Schreibens zu verwenden; gerade hier kommt vielfach vor, was des Aufschreibens wert ist. Für die vollkommenste Art des akademischen Vortrags halte ich diejenige, die dem aufmerksamen Zuhörer ein nicht zu mühevolles Folgen gestattet, ihn die Einschnittte und Wendungen des Gedankenganges deutlich erkennen läßt und so Übersichtlichkeit mit Eingehen verbindet. Dabei läßt sich das verständige Nachschreiben, wie es oben gefordert wurde, ohne Anstrengung und mit Nutzen durchführen.

Das jedesmalige häusliche Wiederdurcharbeiten des Nachgeschriebenen ist bei jedem einigermaßen schwierigen und in sich zusammenhängenden Stoffe unerläßlich. So prägt sich das Ganze tiefer ein und man bleibt im lebendigen Zusammenhang, was ein wesentlicher Faktor der dauernden Aufmerksamkeit ist. Dagegen würde sich ein eigentliches stilistisches Ausarbeiten der gehörten Vorlesung, wenigstens während des Semesters selbst, nicht oder doch nur in dem Falle empfehlen, wenn es dazu dienen könnte, die Ausführungen eines gelehrten und geistvollen Dozenten, die anderswie eben nicht zu finden sind, festzuhalten, womöglich annähernd in der Form, in der er sie vorgetragen hat; dann ersetzt die ausgearbeitete Nachschrift eben ein Buch,

das man nirgends kaufen kann. Solche Hefte wird man auch später noch gerne wieder einsehen, während im übrigen von den Kollegheften nach der Universitätszeit ziemlich selten noch Gebrauch gemacht zu werden pflegt. Sehr zum Vorteil könnte es gereichen, wenn man die Zeit und Ausdauer fände, die Nachschrift der Vorlesung jedesmal mit dem betreffenden Abschnitt eines von einem andern Autor herrührenden Lehrbuchs über denselben Gegenstand zu vergleichen; das wäre ein eigentliches Studieren, das durch die dabei aufsteigenden Fragen, Zweifel und Bedenken Anlaß zu tieferem Eindringen in den Gegenstand bieten würde, wobei seitens des Dozenten ein freudiges Eingehen auf die ihm etwa persönlich vorgetragenen Punkte sicher zu erwarten wäre. Jedenfalls empfiehlt sich solch komparatives Durcharbeiten in den Ferien.

2. Neben den Vorlesungen sind in neuerer Zeit ein immer wichtigerer Zweig des akademischen Lehrbetriebs die Seminarien geworden. Sie existieren fast überall[1]) für jede theologische Disziplin und haben den Zweck, die Studierenden durch Stellung leichterer Aufgaben und durch kritisch-konversatorische Behandlung derselben zu selbständiger Arbeit auf dem betreffenden Gebiete anzuleiten, in die Methode seiner wissenschaftlichen Behandlung einzuführen, und ihnen durch Rede und Gegenrede Gelegenheit zum Vorbringen etwaiger Zweifel oder Dunkelheiten zu geben. Häufig freilich wachsen sie sich zu Pflanzschulen künftiger Dozenten aus, wobei denn auf das allgemein-Instruktive weniger als auf das die Wissenschaft Weiterführende Bedacht genommen wird. Aber selbst hieran sich zu beteiligen kann dem Theologen nur Gewinn bringen, besonders wenn er etwa noch durch ein besonderes Proseminar dazu vorbereitet ist; denn es läßt ihn einen Blick tun in die eigentliche Werkstatt der Wissenschaft und damit vor allem in ihre Schwierigkeit, lehrt ihn die Größe des ganzen Gebietes und die Bescheidenheit des Beitrags, den der einzelne zu seiner Bearbeitung liefern kann, ermessen, und wer das einmal durchgemacht hat, bleibt eher bewahrt vor jenem ebenso hochnasigen als oberflächlichen Absprechen über

[1]) Für den Winter 1892/93 gibt Lexis, Die deutsch. Universitäten I, 229 eine Übersicht. Neben ihnen kommen Repetitorien, Übungen für Anfänger und Sozietäten vor.

Dinge, die er doch nicht von Grund aus versteht. Was aber als ganz besonderer Segen des Seminarbetriebs betrachtet werden muß, ist dies, daß man durch ihn zu den Quellen, wenn auch natürlich nur auf einem Punkte, geführt wird. Und dies ist der Anfang dazu, von der „Lehrbücherweisheit" loszukommen und sich allmählich daran zu gewöhnen, daß man, anstatt über die Quellen, diese selbst zu lesen soweit möglich sich zur Regel macht. Das aber ist die Grundlage jeder selbsterworbenen wissenschaftlichen Erkenntnis, jeder eigenständigen wissenschaftlichen Bildung. Niemand also versäume, sich, wie es gerade in seinen Studiengang einpaßt, an diesen Seminarien zu beteiligen, hier natürlich mit konstanter Regelmäßigkeit. Schon im ersten, jedenfalls im zweiten Semester kann man die exegetischen mitmachen, dann die historischen ebenfalls vom zweiten Semester an, nachher die systematischen und praktischen, je nach dem Grad der Reife, den man in seinem Studium erlangt hat.

Nicht ganz so unbedingt wie die Beteiligung hieran läßt sich die an den akademischen Preisaufgaben empfehlen. Ich rede hier nicht von dem pekuniären Ertrag, der mit ihnen verbunden ist, noch auch von dem Ruhme, den man sich dadurch etwa erwerben kann. Das mag jeder mit sich selbst abmachen. Was er dabei in erster Linie zu überlegen hat, ist vielmehr dies, ob die Hingabe an ein vereinzeltes Thema, wie sie doch zu einer solchen Preisarbeit unbedingt nötig ist — im Unterschied von den Seminaraufgaben — sich verträgt mit den Anforderungen, die sein ganzer Studiengang und die ihm dafür zur Verfügung stehende Zeit an ihn stellt. Eine solche Preisaufgabe nimmt den Menschen doch jedenfalls ein Semester ganz oder nahezu ganz in Beschlag; alles übrige wird notwendigerweise während dessen mehr oder minder liegen bleiben. Ob man es dann, nach solcher Unterbrechung, wieder an der rechten Stelle wird aufnehmen können, steht dahin. Demgegenüber ist der pädagogische Wert dieser Preisaufgaben darin zu erblicken, daß sie dem Bearbeiter an einer Stelle seiner Wissenschaft eine bis in die Tiefen und Grundlagen hinabdringende Selbständigkeit verleihen; ihn einen bestimmten Ausschnitt derselben samt den Quellen und der darauf bezüglichen Literatur gründlich kennen lehren und ihm sogar in manchen Fällen die hohen Freuden eines Entdeckers oder doch

eines bescheidenen Förderers seiner Wissenschaft gewähren. Das ist nichts Kleines, aber es liegt sichtlich mehr auf dem Wege des künftigen Privatdozenten als des gewöhnlichen Pfarrers.

3. Daß neben dem Hören der Vorlesungen und der Arbeit für sie und die Seminarien das eigene Lesen hergehen sollte, versteht sich eigentlich von selbst. Wie oft klagt später der vielbeschäftigte Stadtpfarrer: „ach, wenn man noch Zeit zum Lesen hätte!", wie oft der weit von der Stadt entfernte Landpfarrer: „wenn es nur nicht so schwer und so teuer wäre, sich Bücher zu verschaffen!" Was soll man da von einem Studenten denken, dem es weder an Zeit zum Lesen, noch an Gelegenheit, Bücher von der Bibliothek zu haben, fehlt, wenn er nicht liest? Er weiß offenbar nicht, wozu er die akademischen Jahre hat, er ahnt nicht, wie er hier und hier allein die Grundlage legt, sei es zu späterer geistiger Dürftigkeit, sei es zu einem Reichtum an Gedanken, Interessen und Bestrebungen, woran er ein ganzes Leben zehren könnte.

Die Auswahl des Lesestoffes hat zunächst ebenfalls wieder Fühlung zu halten mit dem Gegenstand, der den jungen Theologen in den Vorlesungen und Seminarübungen beschäftigt. Denn hier wird er ja auf Schritt und Tritt in eine ganze Welt von Literatur hineingewiesen, und der richtige Dozent trägt auch dafür Sorge, ihm in gewissenhafter Auswahl gerade diejenigen Bücher — nicht zu viele! — namhaft zu machen, deren Lektüre sich ihm gerade jetzt empfiehlt. Von diesen Literaturangaben Gebrauch machend, wird der Student leicht etwas finden, was ihn interessiert und fördert, weil er einerseits mit dem Stoffe wenigstens einigermaßen schon befaßt ist, und andrerseits doch noch so wenig, daß mehr davon in sich aufzunehmen, ihm geradezu ein Genuß sein muß. Seine Lektüre wird sich also, von dem allgemeinen Stoffe der Vorlesung ausgehend, von diesem weg bewegen, entweder in ein Detailgebiet, das die Vorlesung nur streifen konnte, oder in ein noch allgemeineres, das sie voraussetzen mußte. Denken wir z. B., die Vorlesung handle vom Reformationszeitalter: wie herrlich liest sich daneben etwa Hausraths Luther auf der einen und Rankes Reformationsgeschichte auf der andern Seite! Es ist höchster Genuß, so auf der stillen „Bude" zu sitzen und ohne äußere Nötigung, nur dem

inneren Triebe des Interesses folgend sich mit Muße in ein solches Buch zu vertiefen.

Neben dieser mit der Vorlesung noch zusammenhängenden Lektüre kann freilich und wird leicht eine andre hergehen, die davon ganz unabhängig ist. Fast jeder Mensch hat seine Privatliebhabereien und -Interessen. Im Laufe des Tages, im Verkehr, durch die Zeitungen drängen sich gewisse Fragen und Gegenstände in den Vordergrund; man will wenigstens einigermaßen darüber orientiert sein: etwas dafür Geeignetes wird man sicher wieder auf der Bibliothek finden. Vor einem nur ist da zu warnen: vor der Broschürenliteratur, ihrer Anschaffung in erster Linie — sie scheint billig zu sein und kommt doch schließlich teuer zu stehen, ohne dem Besitzer etwas Rechtes zu bieten — aber auch ihrer Lektüre in zweiter Linie, denn sie enthält viel oberflächliches Mittelgut, das mehr der Näschigkeit dient als das Nahrungsbedürfnis befriedigt, und verführt leicht zu raschem, einseitigem Absprechen ohne entsprechendes gründliches Wissen. Besser ein gutes Buch gelesen als zehn ephemere Broschüren.

Was aber die Art des Lesens betrifft, so wird jedenfalls für die an die Vorlesungen sich anschließende, also mehr oder minder zum Berufsstudium gehörende Lektüre sich der alte Ratschlag empfehlen, mit der Feder in der Hand zu lesen, sei es, um auf dem Rand des im eigenen Besitze befindlichen Buches[1]) Bemerkungen, oder von seinem wichtigsten und interessantesten Inhalt sich einen Auszug zu machen. Ohne diese Arbeit trägt das Lesen bei den wenigsten Menschen Frucht und es gehört dann nicht mehr zum Studieren. Für die neben der Vorlesung frei hergehende Lektüre wird davon mehr oder minder abgesehen werden können. Der meisten Menschen Einsicht kann sich eben nur an einem Punkte, oder doch jedenfalls nur an wenigen wirklich vertiefen. Wo solche Vertiefung nicht erreichbar ist, strebe man wenigstens die Verknüpfung des Gelesenen mit dem andern Stoff, den man sich energischer angeeignet hat, an. Ganz lose umherschwimmende Gedankenmassen bestehen nicht auf die

[1]) Daß es ungehörig ist, Bücher, die der Bibliothek gehören, mit Strichen oder Anmerkungen zu versehen, würde ich nicht auszusprechen wagen, wenn mich nicht langjährige Erfahrung davon überzeugt hätte, daß es leider nicht überflüssig ist.

Dauer und bleiben ohne Einfluß auf die wirkliche Bildung des Geistes. Der Zusammenhang des geistigen Gutes ist es, was ihn sättigt und stark macht.

Eben deshalb möchte sich aber noch eine weitere Maßnahme empfehlen, die diesen Zusammenhang des Gelesenen mit dem Zentrum der Persönlichkeit zu stärken geeignet ist: ich meine die Anlage und Führung eines tabellenartig angelegten Heftes, in dessen einzelne Rubriken — sie werden mit den Semestern einigermaßen modifiziert werden — alles kurz eingetragen wird, was bei der Lektüre sich als besonders einleuchtend, interessant, bedeutsam fühlbar macht oder aber Fragen auslöst, die erst die Zukunft beantworten kann, Bedenken erweckt, an deren Beseitigung man dauernd zu arbeiten hat. Hier lassen sich auch wichtige Werke, die man noch nicht durchgearbeitet, aber in ihrem Wert erkannt hat, vormerken, hier kann man auf besonders bedeutsame Stellen in den gelesenen oder auf angefertigte Exzerpte verweisen. Geniale Menschen natürlich, Universalgenies bedürfen eines solchen Hilfsmittels nicht; aber es wird sich doch empfehlen, wenn der Student von vornherein sich nicht ohne zureichenden Grund in diese Klasse versetzt und deshalb Ratschläge nicht in den Wind schlägt, die ihn anleiten, seinen Geist durch wirkliches Studium zu „bauen".

Hinsichtlich des Theologen insonderheit dürfte eine Bemerkung über erbauliche Lektüre nicht überflüssig sein. Ich gestehe offen, im allgemeinen kein Freund derselben zu sein. Ja, wenn der junge Mensch die zahllose Spreu von dem Weizen zu sondern wüßte! Es gibt in der Erbauungsliteratur einzelnes, was auch einem Studenten zur Förderung seines geistlichen Menschen d. h. seiner Frömmigkeit dienen kann.[1]) Jedenfalls soll er das, wovon er diese Wirkung nicht an sich verspürt, sofort wieder beiseite legen. Die Gefahr, sich lediglich die erbauliche Phrase, den frommen Jargon anzueignen und diesen fraglichen Besitz dann für ein Stück Theologie zu halten, ist zu groß. Ich meine, das beste und einzige Erbauungsbuch ist für

[1]) Hilty, „Glück", Peabody, Morgenandachten für Studenten 1900, Abendstunden 1902. Naumann, Gotteshilfe 1902. Es versteht sich von selbst, daß sich der Theologiestudierende später mit der wichtigsten und gangbarsten Erbauungsliteratur bekanntmachen muß; s. unten im Kap. VIII.

den Theologiestudierenden die Bibel selbst; sie muß er gelesen haben, mehr noch, er muß sie kennen, er muß mit ihr vertraut, in ihr heimisch sein. Hier fließen ja auch alle Quellen der ganzen Erbauungsliteratur. Auch hier heißt es von vornherein: ad fontes Er muß an sich selbst erfahren haben, ob und inwieweit die Bibel erbaulich ist, er muß gelernt und sich gewöhnt haben, sie zur Erbauung zu benutzen. Täglich irgend etwas in ihr zu lesen, wird ihm unter allen Umständen äußerst heilsam sein und, wenigstens für die ersten Semester, alle andre Erbauungslektüre ersetzen können.

Ganz ohne die sogenannte Unterhaltungslektüre kann und soll schließlich auch der theologische Student nicht sein, mag sich auch nur wenig Zeit dafür erübrigen lassen. Denn freilich sich aufs Sofa zu strecken und über einem spannenden Roman alles zu vergessen, wäre unwürdig. Aber auch in guten Romanen, Novellen, Dramen und Gedichten steckt schließlich ein Stück des heute pulsierenden Lebens. Wer einmal auf es Einfluß gewinnen will, muß es kennen. Außerdem: wo die Poesie echt ist, lockt sie das Beste in uns hervor und adelt unser ganzes Wesen. Es ist wahr, hier begegnet viel Unerfreuliches, ja Gefährliches. Aber ist der zur Freiheit reif, der damit nicht innerlich fertig werden könnte, wird derjenige solchen Erscheinungen gegenüber im Leben standhalten können, den sie schon in Büchern überwältigt haben? Vorsicht, Maß, Auswahl in Quantität und Qualität ist hier gewiß zu empfehlen, aber gänzliche Abstinenz nicht.

4. So führt die Lektüre von selbst vom Studieren zum Leben hinüber. Daß man es nicht dem Zufall überlassen darf, wie es sich gestaltet, daß man ihm vielmehr eine besondere Einrichtung geben muß, damit es den seinem akademischen Zwecke entsprechenden Ertrag liefere, versteht sich nach allem Gesagten von selbst. Zu solcher Einrichtung ist in erster Linie eine feste Zeiteinteilung zu rechnen. Wohl ist es süß, einmal in den Tag hinein zu leben, allein auf die Dauer erträgt es doch kein ernster Mensch. Wer da weiß, wozu uns die Zeit gegeben ist, wird sie nützen wollen und deshalb einteilen müssen. Bei guter Einteilung ist die Zeit lang, obwohl sie schnell verrinnt; wo sie uns dagegen uneingeteilt unter den Händen zerfließt, gerade da

kann sie uns lang werden. Einen Studenten, der lange Weile hätte, kann ich mir nicht vorstellen. Die köstliche ihm zu freier Verfügung stehende Zeit ist so kurz, und dessen, was er in ihr bewältigen soll, ist soviel, daß er immer etwas zu tun haben wird.

Man kann seine Zeit verschieden einteilen. Ich für meine Person bin geneigt, die schon von dem alten, ehrwürdigen letzten Bischof der Brüdergemeinde und großen Pädagogen Johann Amos Comenius empfohlene Dreiteilung der 24 Tagesstunden für die natürlichste und empfehlenswerteste zu erklären: 8 Stunden Arbeit, 8 Stunden Schlaf, 8 Stunden Erholung. In 8 Stunden läßt sich viel arbeiten, bei ordentlicher Ausnutzung. Mehr erträgt sich auf die Dauer schwer. Rechnen wir 3—4 Stunden täglich für Vorlesungen und Seminarien, so bleiben noch 5—4 zur Privatarbeit, wie sie oben geschildert worden ist: wieviel läßt sich darin tun! Und 8 Stunden Erholung, man meint, sie ließen sich gar nicht ausfüllen; jedenfalls sind es genug. Es müssen freilich die Mahlzeiten und die notwendigen Gänge zum und vom Kolleg in sie eingerechnet werden. Aber es ist das allein schon heilsam, einmal zu wissen, wieviel Zeit einem ordentlicherweise zur Erholung zugemessen ist, damit man nicht der Versuchung erliege, diese Zeit noch über Gebühr auszudehnen und so zum „Bummler" im eigentlichen Sinne des Wortes zu werden. Auch die 8 Stunden Schlaf sind nicht zu vergessen: man findet die Jugend oft in dem Wahne, sie könne mit viel weniger auskommen, und für den einzelnen Fall besitzt sie ja dazu in der Tat die nötige Elastizität. Aber auf der andern Seite bedarf gerade die Jugend des Schlafes am nötigsten. Wir würden heute nicht so viel über Nervosität auch von der Jugend klagen hören — zu meiner Studentenzeit war das noch ein ziemlich unbekannter Begriff — wenn nicht, bei stark in Anspruch nehmendem Leben und in der Zeit der eigentlichen Entwickelung, an dem Schlaf so oft, des Abends aus Lust, des Morgens aus Pflichtgefühl abgekürzt würde. Wie man aber auch das im einzelnen halten möge, jedenfalls wird ohne feste Zeiteinteilung ein akademisches Leben nicht richtig geführt und nicht zweckentsprechend angewendet werden können. Machen kann man sich ja die Einteilung selbst, einhalten wird man sie nicht sklavisch und pe-

dantisch, sondern nach Bedürfnis ab- und zugebend, aber haben muß man sie.

5. Jedenfalls wird man, ohne diese erste Anforderung einer vernünftigen Lebensführung erfüllt zu haben, der zweiten ebenfalls nicht gerecht werden können, die dahin geht: laß deinem Körper und deinem Geiste gleichmäßige Pflege zuteil werden! Diese muß mit allem Nachdruck und gerade auch beim Theologen erhoben werden. Es ist nicht nötig, daß die Vertreter des „Geistlichen" körperlich entweder schwächlich, defekt oder unförmig seien. Nach evangelischer Anschauung gedeiht das Geistliche nur auf der Grundlage, nicht unter Verleugnung des Körperlichen. Gerade der religiös-sittliche Mensch bedarf, um den hohen Anforderungen seiner Lebensauffassung zu genügen, einer gewissen körperlichen Zähigkeit und Leistungsfähigkeit, die sich nicht von selbst gibt, sondern eigens erworben sein will. Das ist die Askese, die wir brauchen, die Askese, die einem Apostel Paulus vertraut war, als er schrieb (Phil. 4, 12): „ich kann niedrig sein und kann hoch sein, ... satt sein und hungern, übrig haben und Mangel leiden." Solche Virtuosität erreicht man nur bei einem geübten und gestählten, nicht bei einem vernachlässigten und verweichlichten Körper; und gerade an den Pfarrer werden leicht die verschiedenartigsten Anforderungen derart gestellt. Deshalb halte ich es für ein großes Glück, daß die evangelischen Theologen nicht vom Militärdienst befreit sind. Werden sie auch, um des geringeren Zeitaufwandes willen, ihr Einjährigenjahr in der Regel erst am Ende ihrer Studien absolvieren[1]), daß sie es überhaupt durchmachen, ist für sie eine unersetzliche Schulung. Allein auch während der Studienzeit sollte diese nicht fehlen. Irgend etwas muß jeder, der nicht nach irgend einer Richtung hin verkümmern will, für seinen Körper tun. Der Sport sollte seine Pflege auch bei der theologischen Jugend finden. Sofern er kostspielig ist, verbietet er sich ja meist von selbst, aber er braucht das nicht zu sein. Fechten gehört

[1]) Andernfalls empfiehlt es sich, es womöglich ganz an den Anfang der Studienzeit zu legen — ein willkommenes Gegengewicht gegen die bisherige Schullebensweise —; die Folge ist aber Verlust von ein oder zwei Semestern (denn studieren läßt sich während dieser Zeit nicht) und weitere militärische Übungen während der übrigen Studienzeit. Vgl. hierüber Kähler a. a. O., S. 31 ff.

dazu, und es wäre immerhin gut, wenn es jeder Theologe erlernen könnte. Ich sehe nicht ein, warum nicht auch er bei etwaigen Händeln, woran er gar nicht selbst schuld zu sein braucht, die akademische Weise, sie auszutragen, mitmachen sollte. Eine Paukerei ist noch kein Duell, und sie ist männlicher, als das Sichzurückziehen hinter „Prinzipien" und immerhin besser als der „Holzkomment". Zu der öden „Pauksimpelei" muß ja dem rechten Theologen ohnehin sowohl Lust als Zeit fehlen.

Aber was ich gegen das Fechten habe, ist, daß es nur eine sehr einseitige Leibesübung ist und daß es nicht in freier Luft getrieben wird. Andrer Sport, insbesondere das Turnen, beginnt glücklicherweise jetzt an unsern Universitäten aufzukommen. Der Theologe beteilige sich daran wie ein anderer Mensch, soweit es seine Mittel und seine Zeit gestatten. Auch solch Spiel stehe für ihn letztlich unter dem ernsten Gesichtspunkt einer gesunden religiös-sittlichen Lebensführung, wäre es auch nur, um dereinst einmal gewissen Gemeindegliedern gegenüber ein Beispiel dafür zu bieten, daß auch ein körperlich-kräftiger und frischer Mensch ein anständiger und innerlicher Mensch sein kann.

Vor allem aber eines: ein Theologe darf der Natur nicht fremd werden; redet doch wahrlich in ihr Gott zu dem Menschen, nicht nur in ihren großen Katastrophen, sondern auch in ihren kleinsten, oft so wunderbaren Gebilden. Ein Stubenhocker sieht von der Natur nichts oder doch nur die Hälfte. Ein Spaziergang macht ihn nicht reicher, gehobener, ein anstrengendes und doch fröhliches Wandern (das sich insbesondere für die Ferien sehr empfiehlt) kennt er nicht und kann er weder leisten noch schätzen; das soll nicht so sein. Brillengläser sind kein notwendiges Attribut eines richtigen Pfarrers. Tägliche und womöglich anstrengende Bewegung in freier Luft mache sich jeder zum unverbrüchlichen Gesetz. Stiefelsohlen kosten nicht soviel als später Arzt und Apotheker. Es kann ja Zeiten geben, wo diese ganze Seite der Lebensführung zurücktreten oder sich doch die äußerste Einschränkung gefallen lassen muß durch eine besondere, in bestimmter Frist zu erledigende Aufgabe; im allgemeinen aber bildet sie nur den Gegenstand pflichtmäßiger Sorge für unsere Gesundheit, auf der schließlich doch unsere Leistungsfähigkeit ruht.

Was aber die Pflege des Geistes betrifft, so weit sie nicht schon durch das Studium selbst geübt wird, so haben wir oben schon einiges, was dazu gehört, wie den Besuch von Theatern, Konzerten u. dgl. erwähnt. Der Student, auch der Theologe, muß in dieser Beziehung mitnehmen, was er irgend kann. So darf er sich z. B. hinsichtlich öffentlicher Vorträge keineswegs nur von seiner Sympathie oder Antipathie gegenüber dem in ihnen vertretenen Standpunkt leiten lassen. Er gehe überall hin, wo ihm der Zutritt gestattet ist, von Versammlungen der Sozialdemokratie an bis zu denen der Heilsarmee. Möglichst viel kennen zu lernen, sich möglichst immun zu machen gegen die Kunstgriffe und Schlagwörter der einzelnen Parteien, ihnen allen etwas Heilsames abzugewinnen, bei ihnen allen die Wahrheit vom Irrtum scheiden zu lernen, sei gerade in der Studienzeit sein eifriges Bestreben: später wird ihm weder die Gelegenheit dazu so geboten sein, noch die Möglichkeit, davon Gebrauch zu machen, so offen stehen.

Weiter kommt dann für die Geisteskultur auch ganz wesentlich die Pflege eines häuslichen Verkehrs in Betracht. Wer sich nur im Wirtshause wohl fühlt und zu bewegen weiß, taugt nicht zu einem Pfarrer, der doch in erster Linie einmal mit Familien zu tun haben wird. Auch wird, wer nie oder selten eine gesunde, irgendwie vorbildliche Häuslichkeit an anderen gesehen hat, schwerlich imstande sein, dereinst eine eigene zu führen. Der Student hat oft eine gewisse Scheu, von Empfehlungen an Familien der Universitätsstadt Gebrauch zu machen, sehr begreiflicherweise, da er sich leider meist den gesellschaftlichen Anforderungen eines solchen Verkehrs nicht gewachsen fühlt, aber auch sehr zu seinem Schaden, da kaum etwas ihm notwendiger und heilsamer wäre, als einige Gewandtheit auch auf diesem Gebiete. Wie will doch jemand einmal Seelsorge an gebildeten Menschen üben, wenn er die Formen des feineren gesellschaftlichen Lebens nicht beherrscht? Und wo wäre mehr eine Stätte veredelnder Geisteskultur zu finden als in gebildeten Familienkreisen? Gerade wer nach dieser Seite hin sich noch recht schwach fühlt, sollte keine Gelegenheit versäumen, die ihn hierin stärker machen könnte.

Zur Teilnahme an edler Geselligkeit gehören gewiß gesellige

Talente. Es muß einer sich gut ausdrücken, oder er muß etwa schön vorlesen können, um als Gast willkommen zu sein. Eines der hervorragendsten geselligen Talente ist die Musik. Wer eine einigermaßen gute und geschulte Stimme hat, oder wer ein Instrument mit einiger Fertigkeit zu spielen versteht, findet sicher in gebildeten Kreisen willkommenen Zutritt. Aber nicht um deswillen allein oder in erster Linie empfehlen wir dem Theologen die Musikpflege, sondern um ihrer selbst und um der nahen Verwandtschaft willen, in der die Musik zu dem Gegenstand seines Studiums und Berufs, zur Religion steht. Luther hat einmal ausgesprochen: einen Schulmeister, der nicht singen kann, sehe ich gar nicht an; man könnte fast dasselbe von einem Theologen sagen. Nicht weil er einmal — wenigstens in manchen Gegenden — die Liturgie soll singen können, oder weil neuerdings in manchen Landeskirchen auch Musik unter die Prüfungsgegenstände aufgenommen worden ist. Nein, es ist die innere Verwandtschaft zwischen Religion und Kunst, um deren willen diese am allgemeinsten zugängliche Kunst dem Theologen empfohlen werden muß. Man kann getrost sagen: Wer von Kunst gar nichts versteht, versteht auch von Religion nicht viel. Deshalb gehört Kunstpflege, Pflege irgend einer Kunst, besonders aber der Musik, zu den Dingen, in denen der Theologe einen Faktor seiner Geistesbildung finden muß. Er darf auf diesem Gebiet kein Banause sein. Haus und Schule müssen hier freilich eine solide Grundlage gelegt haben, aber eigene Arbeit, Pflege der Kunst in edler, häuslicher oder kameradschaftlicher Geselligkeit, Mitwirkung etwa auch bei akademischen Vereinen, die sich solches zum Ziel setzen, muß auf ihr weiterbauen. „Nächst der Theologie gebe ich der Musik den nächsten locum", dieser andre Ausspruch Luthers darf unter uns nicht in Vergessenheit geraten.

6. Ein besonderes Wort ist nötig über die Pflege des religiösen Lebens. Denn so sehr man auf evangelischem Boden allen besonderen religiösen Exerzitien feind sein mag, eine Pflege hat doch das religiöse Leben nötig, wenn es gedeihen soll. Das aber ist beim Theologen geradezu die Hauptsache. Ein Theologe ohne eigenes religiöses Innenleben ist ein jämmerlich Ding, „ein tönendes Erz und eine klingende Schelle". Wir berühren hier ein heikles Gebiet, für das sich kaum allgemein-

giltige Vorschriften geben lassen. Aber übergehen dürfen wir es nicht. Vielleicht läßt sich am ersten an das Ebengesagte anknüpfen: wer ein frommes Lied singen oder spielen kann, der ist schon auf dem Wege, beten zu können. Denn unsre Empfindungen, den Inhalt unsres Gemütes vor Gott aussprechen heißt beten. Daß ein Theologe muß beten können, wird niemand bestreiten; aber wie soll er es lernen? Nicht aus Gebetbüchern und nicht aus Agenden, sondern durch eigene, freie Übung. Fühlen wir uns darin durch unsere Lebensführung gehemmt, so ist das ein sicheres Kennzeichen, daß sie nicht richtig ist. Auch aus diesem Grunde ist das regelmäßige Gebet von unschätzbarem Wert. Ich bitte alle, die dies lesen, sich in diesem Punkte fest in Zucht zu nehmen und sich von keiner falschen Scheu, auch von keinem Zweifel abhalten zu lassen. Heraus mit dem Zweifel ins Gebet selbst! Wenn irgendwo, findet er hier Heilung. Heraus mit der Vergehung vor Gottes heiliges und barmherziges Angesicht! Wenn irgendwo, wird sie hier wieder in Ordnung gebracht werden. Es handelt sich hier um nichts geringeres als um die Lebensfrage des Theologen. Nicht nur alle körperlichen Vorzüge, auch alle Geistesbildung nützt ihn nichts, wenn er nicht mehr beten kann.

Auch die früher anempfohlene tägliche Lektüre der heiligen Schrift wird hierfür segensreich wirken. Ebenso der Besuch von Gottesdiensten. Die dürfte ein Theolog schon um seines Berufes willen nicht meiden, er darf es auch nicht um der Pflege seiner persönlichen Frömmigkeit willen. Wohl ihm, wenn er einen Prediger findet, der gerade für seine Bedürfnisse zu reden versteht, und gottesdienstliche Formen, die sein Gemüt ansprechen. Akademische Gottesdienste laden an manchen Universitäten gerade die Studenten zur Kirche; unter ihnen dürften die Theologen am wenigsten fehlen. Im übrigen hänge man sich nicht zu früh und zu ausschließlich an einen Lieblingsprediger; der Theologe muß es, wenn überhaupt einer, verstehen, Frömmigkeit aus allen Formen herauszufühlen, unter denen sie auftreten mag. Er muß sich überall erbauen können, und je mehr er in den gottesdienstlichen Formen aller Konfessionen, Denominationen und Richtungen zuhause ist, umsomehr wird er dereinst, wenn so viele Menschen auf ihn allein angewiesen sind, vielen etwas zu bieten imstande sein.

Weniger empfehlenswert scheint mir für den Theologen die zuweilen übliche aktive Beteiligung an Sonntagsschulen und Kindergottesdiensten zu sein. Ich will nicht bestreiten, daß er viel dabei lernen, noch auch, daß er sich daran erbauen kann. Aber die Gefahr, bei solchem Tun von religiösen Dingen schwatzen zu lernen, ehe man von ihnen etwas weiß und erfahren hat, ist zu groß, als daß nicht vor ihr ausdrücklich gewarnt werden müßte.

4. Abschnitt: Einsamkeit und Gesellschaft.

1. Der Theologe muß beides kennen, beides lieben, mit beidem vertraut sein. Absolute Einsamkeit taugt ihm nichts, sie macht ihn leicht zum Grübler und beraubt ihn der Eigenschaften, durch die er, der doch auf Arbeit an Menschenseelen dereinst gewiesen ist, ihnen dienen könnte. Nicht bloß die gesellschaftlichen Talente und Tugenden verkümmern in ihr, auch notwendige Seiten des theologischen Charakters kommen dabei nicht zu ihrer Entwickelung. Das Aussichherausgehen und Sichgebenkönnen, die Mitteilsamkeit, die Fähigkeit, sein inneres Leben ohne Verletzung der geistigen Keuschheit darzustellen und so wieder andre dazu anzuregen, das Sichherablassen auf die Stufe des Nebenmenschen, das Sichkümmern um seine Sorgen und Bedenken, das Eingehen auf seine Bedürfnisse, und Nöte, das und vieles andre wird ein während seiner akademischen Jahre einsam Gebliebener nicht leicht später noch lernen.

Die absolute Einsamkeit ist überhaupt keines Menschen Freund, am wenigsten eines jugendlichen. Sie ist ihm unnatürlich; im letzten Grunde entspringt sie wohl aus Hochmut: man findet außer sich selbst keine angemessene Gesellschaft. Das ist zugleich ein Armutszeugnis: man paßt nirgends hin. Wie soll man aber dann später in sein Amt passen? Die absolute Einsamkeit ist aber auch gefährlich; durch sie geht uns die Kontrolle über uns selbst verloren, und ebenso ein starker Schutz vor Versuchungen. Beides findet man im Verkehr mit Kameraden; und der Ehrgeiz, unter und vor ihnen allzeit und in jeder mit dem Anstand vereinbaren Richtung seinen Mann zu stellen, ist ein nicht zu verachtendes Mittel, sich selbst im Zaum und auf dem richtigen Wege zu halten. Im Verkehr nur schleifen

sich die Ecken der eigenen Persönlichkeit ab. Auch über Zweifel, Bedenken und Schwierigkeiten wird man doch eher Herr, wenn man sie mit andern bespricht, als wenn man sie ganz allein durchkämpft. Kurz, ein Theologe, der nicht Gesellschaft sucht und nicht Gesellschaft findet, gefällt mir nicht.

Auf der andern Seite freilich wird in dem Theologen am wenigsten von allen Studierenden ein absolutes Bedürfnis nach Gesellschaft herrschen dürfen. Davon kommen jene Landpfarrer, die nie zuhause bleiben können, immer auf Reisen sein und an Versammlungen teilnehmen müssen. Alles, was oben über die Pflege des geistigen und besonders des religiösen Lebens gesagt worden ist, weist darauf hin, daß ein Theologe, um mit Richard Rothe zu reden, „stille Stunden" kennen und lieben muß, Stunden, in denen er mit sich und seinem Gott allein ist. Hier befruchtet sich sein inneres Leben aus der Tiefe des Göttlichen heraus. Das muß ihm geradezu Bedürfnis sein, und so muß er auch sein Leben derart einzurichten wissen, daß es an solchen stillen Stunden, an Stunden der Sammlung und Vertiefung nicht fehle. Jeder religiöse, ja jeder ernste Mensch braucht sie, das ewige Herumziehen und -Liegen mit den Kameraden taugt nichts. Man muß etwas für sich haben und behalten, darf nicht alles ohne Rest an andre ausgeben wollen. Sonst wird man leicht zum Schwätzer, wohl ein guter Kamerad und Gesellschafter, aber hinter dem schließlich nichts mehr, ja nicht einmal soviel ist, als er scheint. Die Verbindung also von Einsamkeit und Gesellschaft und der Wechsel zwischen beiden, das tut auch dem akademischen Leben des Theologen gut und not, so wird es sich fruchtbar gestalten.

2. Wo man als Student seine Gesellschaft suchen soll, kann nicht zweifelhaft sein: unter den Kommilitonen. Hier finden sich im allgemeinen die gleichen Interessen, dasselbe Streben, das ebenbürtige geistige Niveau, die gleichen Existenzverhältnisse. Das ist es ja, was der akademischen Gesellschaft so leicht einen höheren Schwung und Flug, bis ins Tolle und Übermütige hinein, verleiht: dies Bewußtsein, daß alle in ihr Vereinten in der hohen Luft der akademischen Freiheit atmen und leben, alle über das gemeine Banausische erhaben sind, alle sich höhere Ziele gesteckt haben, alle wertvollen Idealen nachjagen. Mit

diesem hohen Bewußtsein steckt einer den andern an, hebt einer den andern empor. So entsteht eine Welt köstlichen Scheins, der doch eine auf ihrem Grunde verborgene hohe Wirklichkeit nicht mangelt, eine Welt sonnenbeglänzter Phantasiebilder, die doch nur der Widerschein echter Ideale sind, eine Welt kecken Witzes und tollen Humors, unter deren lachendem Angesicht doch überall die Spuren redlichen Ernstes zu erkennen sind. Aus dieser Welt ist die studentische Poesie, sind die Studentenlieder geboren.[1]) Das ist kein rechter Student, auch als Theologe, der sie nicht mag, der entweder zu blasiert ist für ihren Witz, oder zu heilig für ihre Derbheit, oder zu fein für ihre Keckheit. Hier ist Jugendlust, -Kraft und -Mut. Hier kann und soll sie austoben. In der Gesellschaft entzündet sie, durch die Gesellschaft regelt sie sich. Die Gesellschaft mag auch den Theologen dann und wann zum Übermut verführen, noch öfter wird sie ihn vor dem Versinken in Gemeinheit bewahren.

Daß in so gehobener Gesellschaft auch ein guter Trunk nicht fehlt, ist nur natürlich. Idealismus und Alkohol haben eine innere Beziehung zueinander. Daß das nicht identisch ist mit kontinuierlicher Völlerei und nichts zu tun hat mit den widerwärtigen studentischen Trinksitten (Bier-Komment), denen sich kein auf sich selber haltender Student, geschweige denn ein Theologe unterwerfen lassen sollte, braucht nicht erst gesagt zu werden. Empfehlen will ich ihm das Trinken nicht, aber ich kann auch keine Abstinenz von ihm fordern im Namen seines Berufes, obwohl später Zeiten für ihn kommen können, da er sich auch deren mächtig erweisen muß.

Wenn nun in solcher Gesellschaft sich Herz zum Herzen findet, einer am andern Gefallen hat, die Individualitäten zusammenstimmen zu frohem Einklang und förderlicher Ergänzung, da entstehen Studentenfreundschaften, mit die schönste Blüte der akademischen Jahre. Es ist ja wahr, sie dauern oft nicht lange, — man wird voneinander gerissen und, wenn man sich nicht wiedersieht, bald einander fremd. Aber das hindert nicht, ihren Wert für die Studienzeit selbst hoch anzuschlagen. Freund-

[1]) Daß keineswegs alle im Kommersbuch vereinigten Lieder diese ideale Würdigung ertragen, wird der verständige Mensch bald erkennen, ohne deshalb eines besonderen zu bedürfen.

schaft ist die reinste und selbstloseste aller gesellschaftlichen Empfindungen. Wo sie aber dem oben geschilderten Boden akademischer Geselligkeit erwächst, da schwebt um sie ein idealer Glanz, der nirgends sonst gefunden werden mag. Die Studentenpoesie allerdings, von der soeben gesprochen wurde, sieht gern in diesem selben Glanze auch den Verkehr des Studenten mit den jüngeren Vertreterinnen des weiblichen Geschlechts. O daß sie darin Recht hätte! Ich will ja nicht leugnen, daß auch in dieser Poesie ein Stück reiner Wirklichkeit steckt. Aber Tatsache ist, daß die Art, wie sich in Deutschland der Verkehr zwischen den beiden Geschlechtern ausgebildet hat, der Unbefangenheit und Reinheit dieses Verkehrs nicht günstig ist. Man kennt einen solchen bei uns nur in den strengen Formen der „Gesellschaft". Ob das heilsam ist, habe ich hier sowenig zu untersuchen, wie ob sich diese Zustände durch das neuerdings in Aufnahme gebrachte Zusammensitzen von Mädchen und Jünglingen auf derselben Schul- und Kollegienbank allmählich zum bessern wandeln werden. Es wäre sehr zu wünschen. Einstweilen aber bleibt es gefährlich, wenn der junge Mann mit Mädchen anders als in den Formen der Gesellschaft verkehrt. Allzu leicht entzünden sich die Herzen und die Sinne, und meist entsteht daraus Unheil für beide Teile. Die innere Ruhe und die Zukunft eines Mädchens leichtsinnig aufs Spiel zu setzen kann kein ehrlicher Jüngling für recht halten. Als Student aber schon ein Verhältnis fürs Leben anknüpfen, ist und bleibt — man mag sonst auch die idealen Motive und die sittlich haltende Kraft früher Verlobungen anerkennen und hochanschlagen — ein Schritt von kaum zu verantwortender Kühnheit. Wer ist in so jungen Jahren sich über sich selbst klar und seiner selbst gewiß? Niemand aber hat mehr Veranlassung als der Theologe, bei der Wahl des Mädchens, das dereinst mit ihm durchs Leben gehen soll, außer seinen Sinnen und seinem Herzen auch die ernste Erwägung mitsprechen zu lassen, was dieses Mädchen ihm einst als Gehilfin in seinem Berufe sein soll. Das kann er als Student noch nicht beurteilen, weil er diesen Beruf noch nicht wirklich kennt. Mancher schon hat sich durch die Studentenverlobung eine schwere Last auferlegt, die ihn nur herunterzieht und von der die Frische und Energie seines beruflichen Wirkens stark darniedergedrückt wird.

Ich kehre zur Freundschaft als der normalen geselligen Beziehung des Theologiestudierenden zurück.

Freundschaft schließen können nur Menschen, die in sich selbst schon etwas sind oder doch etwas wollen. Im nichts, im bloßen öden Lärm und nichtiger Äußerlichkeit kann höchstens ein Zerrbild von ihr zustande kommen. Deshalb ist einen Freund haben, wie ein großes Glück, so auch ein gutes Zeichen. Man kann ihn freilich nicht eigentlich suchen, man muß ihn ohne dies finden. Die beliebte Verkoppelung des „Leibfuchsen" mit dem „Leibburschen" scheint mir nicht immer die richtige Form dafür zu sein und, obwohl sie freilich an heilsame Unterordnung auch des Jüngers der akademischen Freiheit gewöhnt, doch auch zu manchen Mißbräuchen Anlaß zu bieten. Sofern diese Form mit dem akademischen Verbindungswesen zusammenhängt, führt sie mich noch zu einer letzten Erörterung.

3. Der akademischen Verbindungen sind unzählig viele, und ihre Art ist sehr verschieden. Wenn sich Landsleute, Glieder des gleichen Standes, Genossen des gleichen Berufs, Jünglinge, die für irgend ein besonderes Ziel gleich begeistert sind, oder auch Freunde im weiteren Sinne des Wortes zu einer Verbindung zusammentun, so ist dagegen insofern nichts zu sagen, als die Basis solcher Verbindung als eine natürliche anerkannt werden muß. Mitunter bildet diese Basis auch nur eine mehr oder minder alte und deutliche Tradition, unter deren Banner sich dann junge Leute aus allen Gegenden, Ständen und Fakultäten zusammenscharen. Unbedingt abzulehnen sind, wie mir scheint, nur wie die politischen, so auch die konfessionellen Studentenverbindungen.[1]) Beides liegt über die Linie des Akademischen hinaus oder vielleicht besser: unter ihr.

Unterscheiden wollen sich diese Verbindungen voneinander vor allem dadurch, ob sie Farben tragen oder nicht, und ob sie sich schlagen („Satisfaktion geben") oder nicht. Allein dieser Unterschied ist, besonders für den Theologen, weniger wesentlich als der, der in ihren „Prinzipien", richtiger in ihrer Lebens-

[1]) Hierbei muß bemerkt werden, daß der „Wingolf" diesen nicht beigezählt werden kann, da er sich auf allgemein christliche Basis stellt; neben ihm sind noch zu nennen: die zu dem „Schwarzburgbund" gehörenden Verbindungen sowie die „Deutschen christlichen Studentenvereinigungen".

haltung und -führung liegt. Das ist aber auch bei einer und derselben Art von Verbindung wieder sehr verschieden an den verschiedenen Universitäten. Es ist ein großer Unterschied, ob einer z. B. in Berlin oder ob er in Jena oder Tübingen einer Burschenschaft angehört. Der seines künftigen Berufes gedenkende und mit pekuniären Mitteln in der Regel nicht gesegnete Theologe wird sich, wenn er vor der Wahl steht, vor allem pflichtmäßig zu fragen haben, in welche Verbindung er nach seinen Mitteln und nach seinen Interessen hineinpaßt, bei welcher Art von Lebenshaltung und -führung er äußerlich und innerlich als Theologe bestehen kann. Dadurch wird ohne Zweifel der Kreis der für ihn überhaupt in Betracht kommenden Verbindungen sich von vornherein stark verengen.

Allein soll er denn überhaupt einer Verbindung beitreten oder nicht? Darauf läßt sich eine allgemein entscheidende Antwort nicht geben. Denn das hängt von der Individualität des Betreffenden, von der Eigentümlichkeit der von ihm gewählten Universität und davon ab, ob er die ihm notwendige und kongeniale Gesellschaft in oder außer einer Verbindung eher und besser glaubt finden zu können.

Der Vorzug des Verbindungslebens besteht im allgemeinen darin, daß es dem einzelnen festen Anschluß — oft fürs Leben — und dadurch einen gewissen Halt gewährt, daß es die Ecken des Einseitigen energisch abschleift, die Seltsamkeit des Sonderlings mildert, den unbotmäßigen Querkopf einer heilsamen Zucht unterwirft und dem Individuum eine gewisse gliedliche Stellung nicht nur in der Verbindung, sondern auch in der Universität gewährt, die oft viel dazu beiträgt, ihm zu dem anfangs mangelnden und doch nötigen Selbstbewußtsein und sicheren Auftreten zu verhelfen.

Die Schattenseiten liegen in der Notwendigkeit einer mehr oder minder bedeutenden Vergrößerung seines „Wechsels", in der oft ziemlich starken Inanspruchnahme von Zeit und Interesse, in der Unterdrückung auch des berechtigt Individuellen, in der Gefahr sich selbst zu verlieren oder doch zu vernachlässigen zugunsten des Verbindungsinteresses und schließlich in der einer gewissen Veräußerlichung, ja mitunter Verrohung, die um so größer zu sein pflegt, je bedeutender die Rolle ist, die die

Verbindung in der breiten Öffentlichkeit des Universitätslebens spielt.

Nach diesen Merkmalen muß jeder seinen Entschluß für sich selbst mit Rücksicht auf seine Art und auf die der betreffenden Universität treffen. Was hier dem einen äußerst heilsam ist, bildet dort für den andern eine schwere Gefahr. Deshalb ist auch nur vor dem einen ernstlich zu warnen, daß man sich nicht durch Sendlinge der einzelnen Verbindungen noch auf der Schule fangen und binden lasse, die sich „Keilens" halber in die Gesellschaft der Abiturienten mischen. Meine Freiheit, selbst erst zu sehen und zu urteilen, würde ich unter keinen Umständen preisgeben.

Dies muß sogar den akademisch-theologischen Vereinen gegenüber[1]) gesagt werden, so nahe es einem Theologen auch liegen könnte, sich von vornherein ihnen zu verschreiben. Diese Vereine haben das Gute, daß in ihnen die spezifisch-theologischen Interessen energisch gepflegt werden. Theologische Vorträge werden von den einzelnen Mitgliedern gehalten, Debatten schließen sich an. Da und dort nehmen theologische Dozenten an den Versammlungen regelmäßig teil. Auf Grund der beruflichen Interessengemeinschaft kann sich unter Umständen ein sehr intimes und wirklich förderliches Verhältnis der einzelnen zueinander herausbilden. Das sind große Vorzüge. Allein wer sie genießen will, muß sich vorher sagen, daß er sich durch den fast ausschließlichen Verkehr mit Theologen in die Gefahr der Einseitigkeit begibt. Ob sie für ihn taugt, vielleicht für ihn gerade nötig ist, ob er nicht vielmehr umgekehrt des regsten Verkehrs und vielseitigsten Austausches mit Nichttheologen bedürfte, ob er in der Isolierung, die ihm in anderen Verbindungen als Theologen nicht selten beschieden ist, sich als solchen zu behaupten imstande ist oder aber gerade zu diesem Zwecke der tragenden oder doch stützenden Gemein-

[1]) Der älteste ist der Kieler (1836), der nur wissenschaftlichen Zwecken dient. Die übrigen scheiden sich in zwei Kartells: den Leipziger Verband vertreten in Berlin, Bonn, Breslau, Erlangen, Göttingen, Greifswald, Halle, Leipzig, Marburg, Rostock) und das Eisenacher Kartell (vertreten in Berlin, Bonn, Breslau, Erlangen, Gießen, Göttingen, Greifswald, Halle, Heidelberg, (Jena, Königsberg, Leipzig, Marburg, Straßburg).

schaft von Fachgenossen bedarf: das sind wieder Fragen, die er nur sich selbst beantworten, für die er höchstens den Rat eines wohlwollenden Lehrers oder älteren Freundes in Anspruch nehmen kann. Sogleich bei dieser in der Regel ersten und nicht leichten Entscheidung muß er eben verspüren, daß die akademische Freiheit nicht bloß eine glänzende, sondern auch eine verantwortungsvolle und ernste Seite hat. Dieser eine Entschluß ist oft maßgebend für das Schicksal eines Lebens.

Auf einer ganz andern Linie liegt dagegen die Beteiligung des Theologen an den wohl überall sich findenden studentischen Missions- und Gustav Adolf-Vereinen. Denn diese tragen keinen korporativen Charakter, nehmen ihre Mitglieder nur wenig in Anspruch und gehen lediglich darauf aus, ihnen schon während der Universitätszeit Belehrung und Anregung des Interesses für diese Gebiete christlicher Vereinstätigkeit zu bieten. Der Theologe soll das nicht allein dankbar annehmen, sondern sich auch zur Teilnahme geradezu verpflichtet fühlen, mag er sonst einer Verbindung angehören oder nicht. Denn wenn die Theologen sich für diese Bestrebungen nicht erwärmen lassen, von welchen Studenten soll man denn Interesse dafür erwarten?

5. Abschnitt: Die Kosten des Studiums.

Über diesen Gegenstand ist schwer etwas Allgemeingiltiges zu sagen, da hierbei naturgemäß die individuellen Bedürfnisse, Ansprüche, Lebensgewohnheiten u. dgl. ein gewichtiges Wort mitsprechen. Doch wird bei Theologen erfahrungsgemäß eine in recht bescheidenen Grenzen sich bewegende Lebenshaltung vorausgesetzt werden dürfen. Allein überschlagen muß man die Kosten, ehe man das Studium ergreift. Denn haben auch schon gar manche, nachmals sehr tüchtige Theologen sich unter den kümmerlichsten Umständen und großen Entbehrungen durch die Universitätsjahre durchgeschlagen, so ist es doch, namentlich bei der heutigen Jugend, nicht jedermanns Sache, bei hungrigem Magen und unter Zurückhaltung auch von den bescheidensten Vergnügungen Lust und Kraft zur Arbeit sich zu bewahren. Auf Schulden aber zu studieren, ist für den Theologen am allerwenigsten ratsam: der Anfangsgehalt des Pfarrers ist wahrlich nicht derart, daß er noch solche Lasten tragen könnte.

Die Kosten des Universitätsstudiums, das man im allgemeinen auf sieben bis acht Semester wird ansetzen können (wobei das Militärjahr nicht mitgerechnet ist), setzen sich zusammen aus den notwendigen und den willkürlichen Ausgaben. Nur von den ersteren kann hier gehandelt werden, da die andern sich natürlich einer allgemeinen Regelung entziehen. Hierbei ist aber noch von den Ausgaben für Kleidung und Wäsche, sowie für Hin- und Herreise abzusehen, und außerdem noch der Aufenthalt im Elternhause während der Ferien vorauszusetzen. Die Dauer des Sommersemesters kann auf 13, die des Wintersemesters auf 17 Wochen angenommen werden.

Als notwendige Ausgaben kommen in erster Linie in Betracht die Gebühren, welche die Universitäten für die Immatrikulation und Exmatrikulation, ferner für die Krankenkasse, die Lesehalle, die allgemein-studentische Organisation und als Auditoriengeld erheben. Die Immatrikulationsgebühr bewegt sich[1]) zwischen 13 und 22,5 Mark, doch erniedrigt sich diese nur für die erste Immatrikulation giltige Zahl beim Übergang auf andere Universitäten nicht unbeträchtlich. Die übrigen genannten Gebühren betragen zusammengerechnet 8,75 Mark; die Exmatrikulationskosten schwanken zwischen 2,50 und 15 Mark. — In zweiter Linie sind dann die Vorlesungshonorare zu rechnen; sie betragen im allgemeinen 4 Mark für die Wochenstunde pro Semester. Nehmen wir also 16 bis 20 Wochenstunden als das Normale an, so würde für diesen Posten ein Durchschnitt von 72 Mark anzusetzen sein. Hierbei sind die sogenannten Publica, ein- bis zweistündige Vorlesungen von allgemeiner wissenschaftlichem Interesse, und die Seminarien nicht mit in Betracht gezogen, da beide honorarfrei zu sein pflegen. — Was dann drittens die Wohnung betrifft, so ist darüber schon schwer etwas Allgemeines zu sagen, da nicht nur die individuellen Bedürfnisse, sondern auch die Verhältnisse der einzelnen Universitätsstädte in diesem Punkte ziemlich variieren. Nach der Tabelle von Freund-Deiter würde eine Wohnung im Durchschnitt monatlich (wie meist in den größeren Städten gemietet wird) 17,5 bis 27,5 Mark, im Semester 55 bis 105 Mark kosten, wobei jedoch die Nebenkosten,

[1]) Nach der Tabelle bei Freund-Deiter[6] (1903). S. 17.

Frühstück, Bedienung, Heizung und Beleuchtung nicht mit eingerechnet sind. Diese können (ebenda S. 8), abgesehen von der Heizung, welche für den Tag auf 20 bis 30 Pf. zu stehen käme, mit 8 bis 16 Mark, also im Durchschnitt mit 12 Mark für den Monat angenommen werden. — An vierter Stelle wäre dann das Mittagessen zu rechnen, wofür der Abonnementspreis nach derselben Tabelle im Durchschnitt 20 bis 31,25 Mark beträgt; rechnen wir das Abendessen mit 1 Mark täglich dazu, so würde die Nahrung (vom Frühstück abgesehen) 50 bis 61,25 Mark im Monat kosten. Für Bücher, Schreibmaterialien u. dgl. wollen wir noch (mit Freund-Deiter S. 15) 30 Mark pro Semester ansetzen.

Wir können daher die notwendigen Auslagen wie folgt zusammenrechnen, indem wir für die beweglichen Sätze wieder Durchschnittsziffern einstellen:

1.	Immatrikulation	17,75 M.
2.	Gebühren 8,75 × 7 Semester	61,25 „
3.	Vorlesungshonorar 72 × 7	504,— „
4.	Wohnung 80 × 7	560,— „
5.	Nebenkosten in vier Sommer- und drei Wintersemestern, 12 × 24 Monate . .	288,— „
6.	Heizung etwa	75,— „
7.	Mittag- und Abendessen 55 × 24 Monate	1320,— „
8.	Bücher u. dgl. 30 × 7	210,— „
9.	zwei weitere Immatrikulationen etwa .	25,— „
10.	Exmatrikulation	8,75 „
	Zusammen	3069,75 M.

Das wäre also der Gesamtaufwand für ein siebensemestriges Studium nur an notwendigen Kosten, natürlich nur im Ungefähren, wobei 100 Mark mehr oder weniger sich leicht ergeben können. Daß aber auch die willkürlichen in gewissem Sinne notwendig sind, und zwar in nicht ganz geringer Höhe, namentlich wenn in großen Städten Theater, Konzerte u. dgl. mitgenommen, in kleinen aber die Ausflüge — „Exbummel" genannt —, Dedikationen, Kneip- und Verbindungskosten mitgerechnet werden, kann sich jeder selbst sagen. Nur muß er sich dafür auch die Rechnung selbst machen oder vielmehr sich nach der Decke strecken. Paulsen (a. a. O. S. 469 f) gibt als durchschnittlichen Jahresaufwand 1200 bis 1500 Mark an, glaubt

jedoch, daß die größere Zahl der Studierenden unter demselben bleiben wird. Nehmen wir den niedersten Satz 1200 Mark dreieinhalbmal, so kommen wir auf die Gesamtsumme von 4200 Mark, die, wenn wir zu unserer Summe von rund 3070 Mark die willkürlichen Kosten hinzunehmen, wohl jedenfalls nicht zu hoch gegriffen sein dürfte.

Es hat etwas Frappantes, eine so stattliche Summe als den für einen studierenden Sohn zu machenden Aufwand vor Augen zu sehen; von den Erleichterungen, durch die derselbe herabgemindert werden kann, wird sogleich zu sprechen sein. Allein es ist heilsam, sich ihn von vornherein in seiner ganzen Größ vorzustellen, nicht bloß weil jeder gewissenhafte Vater es sich wohl überlegen muß, ob er für ein Kind soviel daranzusetzen verantworten kann, ohne die andern zu benachteiligen — namentlich die Schwestern des Studenten müssen hier vor unbilliger Zurücksetzung geschützt werden —, sondern auch weil der studierende Sohn selbst bei knapper Vermögenslage hierin den Antrieb finden sollte, wie zur Sparsamkeit überhaupt, so namentlich auch zu dem eifrigen Bemühen, seine Studienzeit nicht unnötig über Gebühr auszudehnen.

Die oben erwähnten Erleichterungen[1]) bestehen 1. in Stundung oder Erlaß des Vorlesungshonorars. Erstere ist vornehmlich an den norddeutschen Universitäten in Übung, während letzterer — entweder ganz oder teilweise gewährt — sich in Erlangen, Heidelberg, Jena, Marburg, Straßburg und Tübingen findet. Beides wird in der Regel von Universitätswegen, nicht seitens des einzelnen Dozenten gewährt, so daß sich also der Studierende nicht an diesen zu wenden hat (eine Ausnahme macht Tübingen, Baumgart 715). Natürlich sind beide an Zeugnisse der Bedürftigkeit und Würdigkeit geknüpft. Wer darauf reflektiert, muß alsbald bei Beginn des Semesters sich nach dem betreffenden Anschlag am schwarzen Brett, der die

[1]) Hierüber gibt genaueren Aufschluß Max Baumgart, Die Stipendien und Stiftungen ... an allen Universitäten des deutschen Reiches. Berl. 1885, ein Buch, das in jeder Gymnasiumsbibliothek zur Verfügung stehen sollte. Daß es heute nicht mehr erschöpfend genannt werden kann, ergibt sich mir aus einer Vergleichung mit dem Universitäts-Kalender von Heidelberg in Beziehung auf die dortigen Stipendien.

näheren Bestimmungen enthalten wird, umsehen, um den Anmeldungstermin nicht zu versäumen. Die Stundung, d. h. einstweilige Nichteinforderung des Honorars seitens der Quästur — als letzter Termin gilt in der Regel das sechste Jahr nach dem Abgang von der Universität, im übrigen eine erfolgte Anstellung oder Promotion — scheint mir eine zweischneidige Sache zu sein, nicht bloß des Dozenten wegen, dem es doch peinlich sein muß, wenn zu seinen Gunsten nach so langer Zeit eine Beitreibung des Geldes stattfindet, sondern insbesondere wegen des Studierenden selbst. Denn sie kann ihn doch leicht zur leichtsinnigen Annahme von allzuviel Vorlesungen verleiten, da er sie jetzt nicht bezahlen muß; kommt aber dann die erste Anstellung, so können derartige Rückstände ihm zu einer schweren Last werden. Ist deshalb der Erlaß vorzuziehen, so darf er doch natürlich nicht über Gebühr, d. h. nicht von solchen, die es nicht nötig haben, und ebenso wenig von solchen, denen Begabung oder Lust zum Studium fehlt, in Anspruch genommen werden. Denn nicht um ungeeigneten, sondern um begabten, aber unbemittelten Jünglingen das Studium zu ermöglichen, wird dem Dozenten die Einbuße an den ihm zustehenden Einkünften auferlegt. Es ist peinlich zu sehen, daß sich z. B. Studenten Honorarfreiheit geben lassen, welche etwa für „Verbindungszwecke" und einen damit verknüpften ganz überflüssigen Aufwand weit mehr als den Betrag des Honorars übrig haben. Die Verbindungen selbst sollten in diesem Punkte eine starke Empfindlichkeit an den Tag legen.

2. In zweiter Linie kommen Stipendien in Betracht. Ihre Zahl ist, speziell in der theologischen Fakultät, groß. Ohne diese zahlreichen frommen Stiftungen würde gar mancher, der nachmals ein sehr tüchtiger Theologe geworden ist, nicht zum Ziel gekommen sein. Eine staunenswerte Fülle von Liebe, Fürsorge und Begeisterung hat sich darin praktischen und bis heute segensvoll wirkenden Ausdruck gegeben.

Manchen hat ja gewiß dabei in erster Linie der Ehrgeiz getrieben: er wollte seinem Namen ein Denkmal setzen; oft aber ist es der Ausdruck des Dankes und der Freude, wenn etwa bei einem Jubiläum oder sonst aus frohem Anlaß der Gefeierte selbst oder auch seine Schüler und Verehrer ein Kapital für

Stipendien bestimmen und zusammenbringen. Auch der Schmerz ruft solche Stiftungen hervor, der frühe Tod eines hoffnungsvollen Sohnes, sein jähes Scheiden etwa auf dem Felde der Ehre. Dann wieder sorgt ein Familienhaupt für die Nachkommen, die sich dem Studium widmen, oder eine Stadt leistet einigen ihrer bedürftigen Söhne auf der Hochschule materielle Beihilfe, ein bestimmter kirchlicher Kreis, wo nicht eine Landeskirche, kollektiert für ihre künftigen Diener, oder der Staat gibt Gelder aus seinen Mitteln an seine jungen Bürger.

Nicht alle diese Stipendien sind für Theologen speziell bestimmt, obwohl sehr viele; allein es muß ausdrücklich hervorgehoben werden, daß diese überall da sich mitbewerben können, wo keine bestimmte Fakultät als genußberechtigt bezeichnet ist. So sind es wirklich zahlreiche Quellen, die sich dem jungen Theologen zur finanziellen Erleichterung seines Studiums erschließen, natürlich an der einen Universität mehr, an der andern weniger. Besonders reich bedacht erscheinen Berlin, Halle, Leipzig, Tübingen, auch Göttingen. Hamburg gibt außerordentlich viel für seine Söhne, ebenso Hannover für die, die sich dem Dienste der Landeskirche widmen. Die Verhältnisse sind dabei in den einzelnen Fällen äußerst verschieden; besonders geordnet, konzentriert und reglementiert scheint das Stipendienwesen in Rostock zu sein.

Überall natürlich knüpfen die Stifter ihre Gaben an gewisse Voraussetzungen, auf die man daher genau zu achten hat. Familienstipendien fordern den Nachweis des verwandtschaftlichen Zusammenhangs und lassen nicht zur Familie Gehörige in der Regel erst in zweiter Linie zu. In anderen Fällen ist die Herkunft aus gewissen Landesteilen oder der Wohnsitz in oder das Gebürtigsein aus bestimmten Städten Bedingung; auch der Besuch eines bestimmten Gymnasiums wird zuweilen verlangt, oder es ist das Amt und der Beruf des Vaters (Prediger, Lehrer u. dgl.) ausschlaggebend, seltener adlige oder bürgerliche Geburt, noch seltener die Beherrschung einer Sprache (wie z. B. der wendischen Sprache für das Niederlausitzer Stipendium in Berlin, Baumgart 82 f.); ja wie ein Denkmal vergangener Zeiten steht zuweilen sogar noch die Forderung einer ganz ausgeprägten Konfessionalität in den Stiftungsurkunden

(nicht nur reformiert oder lutherisch: Baumgart 191, sondern sogar Anhänger der formula concordiae: a. a. O. 672).

Nicht minder als auf die Voraussetzungen hat man auf die Bedingungen zu achten, an die das Stipendium geknüpft ist. Beglaubigte Zeugnisse über gutes Verhalten und Fleiß werden überall, solche über Bedürftigkeit sehr häufig verlangt. Außerdem sind manche Stipendien an gewisse Leistungen geknüpft, sei es, daß ein oder mehreremal ein Examen abgelegt, sei es daß zu einer bestimmten Zeit eine Rede oder Predigt oder auch Disputation gehalten werden muß. Vielfach ist auch der Stipendiengenuß an den Aufenthalt an einer bestimmten Universität, entweder während der ganzen Studienzeit oder doch eines gewissen Teils derselben, geknüpft, andere Stipendien wieder werden nur für Studienreisen verliehen usw. Ganz besondere Beachtung verdient die bei staatlichen und kirchlichen Stipendien sehr häufig sich findende Bedingung, daß, wer sie genießt, sich für immer oder doch auf eine Reihe von Jahren dem einheimischen Kirchendienste zu widmen und, wenn er diese Bedingung nicht einhält, nachmals das Stipendium zurückzuzahlen habe. Die Nichtberücksichtigung dieses Vorbehalts kann unter Umständen zu sehr unliebsamen Nachspielen des akademischen Studiums führen.

Und schließlich darf auch nicht vernachlässigt werden was ja im Leben überhaupt eine große Rolle spielt: die Form. Es gilt, sich an der richtigen Stelle, bei dem Kollator (sei es eine Universitäts-, Staats-, Kirchen- oder städtische Behörde oder der Vertreter einer Familie), in der richtigen Weise — sie ist mitunter genau vorgeschrieben — zu melden. Man darf es nicht für zuviel halten, sich darnach genau zu erkundigen (am besten auf dem Universitätssekretariat), nachdem man sich auf Grund eines Anschlags am schwarzen Brett oder der Einsicht in Bücher wie das Baumgartsche zu einer Bewerbung entschlossen hat.

3. Eine besondere Art der Stipendien kann man die Freitische nennen, welche an allen deutschen Universitäten mit Ausnahme von Bonn, Heidelberg, Rostock, Straßburg, Tübingen existieren, freilich da und dort in ein Geldstipendium umgewandelt (vereinzelt kommt auch ein Holzstipendium in Leipzig vor). Im allgemeinen auf ähnliche Weise entstanden und unter

ähnlichen Voraussetzungen und Bedingungen vergeben wie die Stipendien, stellt auch diese — meist ganz unentgeltliche — Gewährung eines regelmäßigen Mittags- (selten auch Abend-) Tisches eine sehr wesentliche Erleichterung der Studienkosten dar, und daß durch sie ein gewisses Maß von Regelmäßigkeit und Ordnung in das Leben des Studierenden kommt, halte ich nicht für ein Unglück.

4. Diese Erwägung führt endlich zu den sogenannten Konvikten oder Studienhäusern, welche auf der einen Seite den Studierenden freie oder doch überaus billige Wohnungen, mit oder ohne Mahlzeiten, und die Garantie eines geordneten, häuslichen Wesens bieten (ein Vorteil, der insbesondere in einer Großstadt nicht hoch genug angeschlagen werden kann), auf der andern Seite aber natürlich seine individuelle Freiheit durch die notwendige Hausordnung mehr oder minder beschränken. Nicht nur daß die Mahlzeiten gemeinsam genommen werden und die Zeit des Aufstehens und des abendlichen Nachhausekommens geregelt zu sein pflegt, fast überall finden auch gemeinsame Andachten und Studienübungen statt, wobei ältere Theologen mit der Leitung betraut sind, vielleicht die Stelle von Repetenten einnehmen, und das Ganze unter der Aufsicht (Ephorat) eines Theologieprofessors, manchmal auch noch eines besonders angestellten Inspektors steht. Im alten Tübinger „Stift" (Königl. höheres ev.-theol. Seminar) ist dies bis zu einer ganz genauen Studienordnung mit regelmäßig wiederkehrenden Prüfungen und schriftlichen Arbeiten entwickelt, anderwärts herrscht größere Freiheit. Berlin (Melanchthonianum und Johanneum), Bonn (ev.-theol. Stift und Bonner Studienhaus), Halle (schlesisches und Tholucksches Konvikt), Königsberg (Kypckeanum und Rhesianum) besitzen je zwei solcher Anstalten, die übrigen deutschen Universitäten nur eine, mit Ausnahme von Erlangen, Gießen, Heidelberg, Jena, Kiel, Marburg, Rostock wo keine derartige Einrichtung besteht. Vielfach aber bietet eine solche nur Raum für eine beschränkte Zahl, und es bedarf frühzeitiger Anmeldung, auch unter Umständen persönlicher Empfehlung, um eine dieser Stellen zu erlangen. Es ist mit diesen Studienhäusern ähnlich wie mit den Verbindungen: dem einen sind sie heilsam, dem andern nicht, sofern die eine Individualität mehr der haltenden und regulie-

renden Zucht, die andere mehr der freien Betätigung bedarf, um sich gesund zu entwickeln und zum Charakter auszugestalten. Viel hängt auch von der Art der leitenden Persönlichkeiten ab. Das will gegenüber den unbestreitbaren finanziellen und geistigen Vorteilen in Betracht gezogen sein. Vorherige genaue Erkundigung, namentlich bei solchen, die selbst einer solchen Anstalt angehört haben, ist jedenfalls am Platze.

5. Alle bisher genannten Erleichterungen der Studienkosten werden dem Studenten nur guttatsweise zugewendet. Die Frage, ob er sich während seiner Studienzeit auch selbst etwas verdienen könne, kann nur in sehr beschränktem Maße bejaht werden. Der ihm von der Universität selbst hiezu gewiesene Weg sind jedenfalls die oben (S. 37) genannten Seminarien (zu denen hier auch die praktisch-theologischen, für die ältesten Semester, zu rechnen sind). Denn entweder pflegen mit der fleißigen Teilnahme an ihnen allgemein Stipendien verknüpft oder doch auf die Lieferung der besten Seminararbeiten kleine Prämien gesetzt zu sein. Auch empfängt regelmäßig der Senior eines solchen Seminars eine Remuneration. Dagegen Privatstunden zu geben, kann nur als Notbehelf empfohlen werden: sie verschlingen, wenn gewissenhaft erteilt, viel Zeit und Kraft und ziehen stark ab von dem Gegenstand des eigentlichen Studiums. Und vollends literarisch tätig zu sein gegen Honorar, ist nicht zu raten; das verführt zu leichtfertigem und oberflächlichem Raisonnieren. Ehe der Student für die Öffentlichkeit schreibt, soll er etwas Rechtes lernen.

IV. Kapitel.

Das Werden und Wesen der Theologie.

Wie die christliche Frömmigkeit älter ist als die Kirche, so wiederum die Kirche älter als die Theologie. Erst das Vorhandensein einer Kirche hat die Theologie hervorgerufen, aus dem Bedürfnis der Kirche ist sie erwachsen. Dieses Bedürfnis ging zunächst auf Verteidigung. Den Angriffen und Beschuldigungen der feindlichen Staatsgewalt mußte entgegengetreten, die Einwendungen und der Spott der Philosophen mußten widerlegt, der Widerstand sowohl des Judentums als auch der heidnischen Kulte mußte überwunden werden. So beginnt die Theologie als Apologie und Polemik ihr Dasein, im Kampf mit den Gegnern lernte man sich auf das Wesen der eigenen Religion besinnen und eine Begründung für sie aufstellen. So heißen die ersten Theologen Apologeten (Aristides, Justin, Tatian, Athenagoras, Minucius Felix u. a. bis zu Origenes und Tertullian hin). Richteten sie ihre Waffen nach außen, so machte es dagegen das Auftreten der die christliche Religion mit heidnisch-philosophischen Spekulationen vermengenden Gnostiker nötig, sie auch nach innen zu kehren: Polemik gegen pseudochristliche, das Christentum verfälschende Richtungen war die zweite Aufgabe. Des Irenäus *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεος* sei dafür angeführt.

Nach zwei Richtungen hin wirkten diese Bestrebungen auf die Ausgestaltung der Theologie ein: das Sichbesinnen auf das Wesen des Christentums führte zu religionsphilosophischen und dogmatischen Erörterungen, die es aus der Vernunft zu begründen suchten, und die Bemühung um positive Grundlagen

für die neue Religion ließ die Erforschung der heiligen Schriften, sowohl des Alten Testaments, das ursprünglich alleiniges heiliges Buch war, als auch des mittlerweile zusammengekommenen Neuen Testaments als wichtigste Aufgabe erscheinen. Beides trifft zusammen in dem großen Alexandriner Origenes, der wie Apologet (*Κατὰ Κέλσου*), so zugleich Dogmatiker (*Περὶ ἀρχῶν*) und Exeget (und Textkritiker: Hexapla) beider Testamente gewesen ist, in beidem der erste eigentliche Theologe der Christenheit. Es ist begreiflich, daß in Alexandria, der Stadt, wo heidnische Wissenschaft und heidnische Kulte aller Art sich begegneten, zuerst das Bedürfnis nach ernster, und nicht bloß feindseliger Auseinandersetzung des Christentums mit weltlicher Bildung sich energisch geltend machte. Die sogenannte alexandrinische Katechetenschule hat dem schon seit Mitte des 2. Jahrhunderts Rechnung getragen und vor wie nach Origenes haben ihre Vorsteher, besonders auch des Origenes Vorgänger Clemens, hier eine theologisch-gelehrte Tradition begründet, in der die sonst bekämpfte *γνῶσις* einen Bund mit der traditionellen christlichen *πίστις* einging und der Versuch gemacht wurde, die erstere durch die letztere zu verkirchlichen. Hier erst beginnt das kirchliche Interesse sich mit dem wissenchaftlichen zu verbinden, hier erst erwacht eine wirkliche Theologie. Der alexandrinischen Schule treten im Orient die von Edessa und von Cäsarea in Palästina (von Origenes gegründet) zur Seite. Das Abendland weist in jener ersten Zeit nur drei Afrikaner Tertullian, Cyprian und Laktanz als in ihrer Art bedeutende und weithinaus wirksame Schriftsteller auf, die jedoch an theologischer Bedeutung den Alexandrinern nicht gleichkommen. Die von diesen bevorzugte exegetische Methode war die allegorische, die hinter dem Buchstaben der heiligen Schriften einen tieferen, die eigentliche göttliche Weisheit enthaltenden Sinn voraussetzt und aufsucht — eine Methode, die sich schon vorher bei Neuplatonikern und hellenistischen Juden als gutes Mittel, disparate Gedankenkreise zusammenzuschweißen, erprobt hatte —, ihre Philosophie war die platonische. Jener Exegese hat nachmals nur die antiochenische Schule unter der Führung Theodors von Mopsuestia in Cilicien († 428) gesündere, mehr den ursprünglich historischen Sinn betonende Grundsätze entgegen-

gestellt. Der Platonismus aber ist zunächst die Philosophie der Kirche geworden.

Daß später der Aristotelismus an seine Stelle trat, hängt mit den die ganze Kirche und Welt bewegenden Streitigkeiten um die Trinität und die Christologie zusammen, welche die allgemeinen Konzilien zu schlichten berufen waren. Die Kirche verlangte nach einer autoritativen Einheit der Lehre, und sie erhielt sie. Es stellte sich eine kirchliche Lehre als unverbrüchliche Tradition fest, gegenüber der die Theologie des Origenes nicht mehr als korrekt erschien. Sie ist anathematisiert worden, ohne doch jemals ihren Einfluß ganz zu verlieren. Die kirchliche, korrekte, fest auf der Tradition stehende Wissenschaft, die sich jetzt, besonders durch den Einfluß des Athanasius und der großen Kappadozier Basilius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz ausbildete, hat sie verketzert, obwohl sie von ihren Fragmenten lebte.[1]) Für sie gab es, nachdem die Kirche entschieden hatte, hinfort nur eine Aufgabe: die kirchlichen Dogmen, die Tradition zu rechtfertigen, zu begründen, zu erklären. Das ist der Anfang der Scholastik. In ihrem Sinne hat Johannes Damascenus († c. 750) das orthodoxe System der griechischen Kirche zum Abschluß gebracht und zugleich den Übergang zur mittelalterlichen Theologie des Abendlandes vorbereitet.

Dort konnte sich vermöge der Abhängigkeit der ganzen abendländischen Bildung von dem Morgenland, sowie infolge der sprachlichen Fremdheit gegenüber den heiligen Schriften und des mehr auf das Praktisch-Reale gerichteten als zu philosophischer Spekulation geneigten abendländischen Geistes eine originale Theologie nicht entwickeln. Hilarius von Poitiers, Ambrosius u. a. leben von orientalischem Gut und verpflanzen es nach dem Westen. Erst Augustin († 430), nach Origenes der größte und einflußreichste Theologe der alten Kirche, schuf aus seinem reichen Geiste, seiner großen Lebenskenntnis, seinem eindringenden Studium und seiner tiefinnerlichen Frömmigkeit heraus eine Theologie, welche, ob zwar ebenfalls auf orientalischem Boden fußend, spezifisch abendländisch genannt werden

[1]) A. Harnack, Dogmengeschichte[1] II, 472.

kann. Für die Auffassung der Heilslehre (Sünde und Gnade), für die Feststellung des Gottesbegriffes, für die Auffassung der Lehre von der Kirche, den Sakramenten und dem Verhältnis des Staates zur Kirche ist er (durch seine sehr zahlreichen Schriften, unter denen de civitate Dei und de doctrina christiana besonders hervorzuheben sind) von größtem Einfluß auf die Theologie des Mittelalters geworden und hat, da in seinen Schriften gar verschiedene und nicht überall zur Einheit zusammengehende Strömungen ihren Ausdruck finden, nicht nur der katholisch-kirchlichen Lehre, sondern auch ihren Bestreitern, darunter den Reformatoren selbst, Waffen des Geistes geliefert, die heute noch nicht stumpf geworden sind. So liegt das theologische Verdienst des Augustin wesentlich auf dem Gebiet der systematischen Theologie; doch sind daneben auch seine exegetischen Arbeiten fruchtbar geworden, ja auch für die praktische Theologie kann er als Begründer bezeichnet werden, sofern die Anfänge der Homiletik (de doctrina christ. lib. IV) und der Katechetik (de catechizandis rudibus) auf ihn zurückgehen. Einen ebenso eifrigen als geschickten Vertreter fand die exegetische Theologie an dem gelehrtesten aller Kirchenväter, dem einzigen, der Hebräisch verstand, dem Schöpfer der katholischen Kirchenbibel, Hieronymus († 420), der, als Charakter höchst zweifelhaft, das große Verdienst hat, für die abendländische Welt der bedeutendste Vermittler orientalischen Wissens zu sein und die Pflege gelehrter Studien mit dem mönchischen Leben in seiner Person vorbildlich für die Nachwelt vereinigt zu haben. Die historische Theologie ist, ebenfalls apologetischem Interesse entsprungen, von Eusebius von Cäsarea ins Leben gerufen worden, der in seiner ἱστορία ἐκκλησιαστική die Taten und Schicksale der Kirche bis 324 in der Absicht beschrieben hat, ihre Größe, Heldenhaftigkeit, solide Begründung und korrekte Haltung ins Licht zu stellen. Andere haben ihn fortgesetzt, Rufin ins Lateinische übertragen.

So hat die alte Kirche dem angehenden Mittelalter drei Zweige theologischer Arbeit als Erbe übergeben, die systematische, die exegetische und historische Theologie nebst den Anfängen einer praktisch-technischen Disziplin. Allein zunächst, etwa bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts, fehlte so ziemlich die theo-

logische Energie, um dies Erbe zu mehren; unter harten äußeren Schicksalen, angesichts schwerer volkserziehlicher Aufgaben und bedrückt von dem Niedergang der allgemeinen Geisteskultur, mußte sich die Kirche auf Sammlung und Erhaltung des Überlieferten beschränken, und auch das gelang ihr nur in geringem Maße. Man scheute geradezu die Originalität, die Tradition der Väter galt alles. Die sprachlichen Kenntnisse gingen stark zurück, die Geschichte setzt fast nur Begonnenes fort, das systematische Denken regt sich nicht selbständig (eine Ausnahme bildet Johannes Scotus Erigena, † ca. 880); kaum daß die praktische Theologie, sofern sie Seelenleitung ist, neue Antriebe erfährt (Gregor der Gr.: cura pastoralis).

Dies änderte sich seit dem inneren und äußeren Aufschwung der Kirche um die Mitte des 11. Jahrhunderts, der zugleich einen Aufschwung der theologischen Wissenschaft im Gefolge hatte. Mit Anselm von Canterbury († 1119) und Abälard († 1142) hebt die Scholastik an, ein beispiellos kühner Versuch, von der Grundlage einer kirchlichen Frömmigkeit aus die traditionellen Offenbarungsgrundlagen der Kirche sowie die damit von früher her verknüpfte neuplatonische Philosophie mit den Mitteln der — allmählich zur Geltung kommenden — aristotelischen Dialektik zu einem einheitlichen verstandesmäßigen System zusammenzuarbeiten, worin Gott und Welt, Bibel und Kirche, Verstand und Offenbarung, Frömmigkeit und Bildung, kirchliche Gebundenheit und selbständiges Denken sich vertragen sollten. Die Hauptvertreter dieser Scholastik sind Petrus Lombardus († 1160, sententiarum libri quatuor), ein Schüler Abälards, Thomas Aquinas († 1274, summa theologica), in dem die ganze Bewegung ihren Höhepunkt erreichte, und Duns Scotus († 1308), mit dem bereits ihre Auflösung anhebt. Parallel mit ihr, teils gegensätzlich, teils sich verschmelzend, geht die Mystik, die mit Bernhard von Clairveaux († 1153) einen neuen Aufschwung nimmt: hier überwiegt der Augustinismus und Neuplatonismus und gewinnt eine unmittelbare, von dem begriffsmäßigen Denken unabhängige Art, Gott zu schauen und zu genießen, die Oberhand. Die Wirkung beider Richtungen auf die Theologie ist begreiflicherweise ein Zurücktreten der Exegese und Geschichte hinter der alles beherrschenden Systematik und

damit zugleich eine Verdunkelung des ursprünglich christlichen zugunsten des kirchlich Gewordenen und Notwendigen. Die Exegese wird, bei sehr mangelhafter Sprachkenntnis, unter das Joch der Dogmatik gebeugt oder verliert sich ins Allegorische, die Geschichte, ohne den Begriff der Entwickelung, erstarrt zur Chronik und wuchert kritiklos aus in die Legende. Auf dem Gebiete der praktischen Theologie gewinnt dafür die Kultuslehre, die Beichtpraxis und das Kirchenrecht eine bisher nicht gekannte Bedeutung und die Predigt fängt, besonders unter der von den Bettelorden ausgehenden Anregung, an, eine selbständige und wirkungsvolle Stellung im Leben der Kirche einzunehmen.

Der Humanismus der von der Renaissance des klassischen Altertums seinen Ausgang nahm, war in alledem das Widerspiel der Scholastik. Mit seiner Losung ad fontes! führte er sprachlich-exegetische Studien und historische Kritik herauf, und mit der Wiederentdeckung des antiken Lebens gewann er ein neues, dem kirchlichen entgegengesetztes praktisches Ideal. Die Scholastik mit ihrem barbarischen Latein und ihren dürren Formeln fiel in Verachtung, die Autorität der Kirche kam ins Wanken. Für die Theologie jedoch wurde diese ganze Bewegung erst fruchtbar, als sie in den Dienst einer erneuerten Frömmigkeit trat und von dieser herangezogen wurde, um eine neue Kirche der katholischen gegenüber aufzurichten. Das geschah in der Reformation und der Hauptvertreter dieser die humanistische Bewegung mit der Frömmigkeit und Kirche in Einklang setzenden Theologie ist Melanchthon. Durch Luthers freien Glauben von innen her erneuert, ist sie durch Melanchthons gelehrten Humanismus ausgebaut und in den Dienst der werdenden evangelischen Kirche gezogen worden. An die erste Stelle trat die Exegese beider Testamente; eine von der Willkür der Allegorie im Prinzip befreite und auf gründliche, griechische und hebräische Sprachstudien gestellte Erforschung des allein göttlichen biblischen Wortes war das Wichtigste. Unmittelbar auf die Bibel suchte sich auch die Dogmatik jetzt zu stellen (Melanchthons loci 1521). Daneben erwachte das Bedürfnis nach einer neuen Betrachtung der Geschichte; sie mußte zunächst polemisch sein, um das Recht einer Reformation gegen die gewordene Kirche zu erweisen, erfaßte aber zum erstenmale den Gedanken einer

allgemeinen, umfassenden Kirchengeschichte (Matthias Flacius, Magdeburger Centurien, denen der Katholik Cäsar Baronius seine Annalen entgegenstellte). Zu neuen Ansätzen der praktischen Theologie, besonders der Lehre von der jetzt in den kirchlichen Mittelpunkt gerückten Predigt, bot die gänzlich veränderte Lage des geistlichen Standes Anlaß, und aus der Neuheit des Ganzen erwuchs ein neuer Grundriß der theologischen Wissenschaft, die theologische Enzyklopädie in evangelischem Sinne (Andreas Hyperius). An all diesen theologisch-wissenschaftlichen Bestrebungen partizipierte lebhaft die reformierte Kirche — Zwingli und Calvin waren ebenfalls vom Humanismus beeinflußt — während beide Konfessionen sich der Stürmer und Schwärmer, der Anabaptisten und der Sozinianer zu erwehren hatten.

Als sich nun die zwischen beiden evangelischen Kirchen bestehende Verschiedenheit zur Gegensätzlichkeit entwickelte und zugleich das Kirchenwesen sich mehr und mehr unter die Autorität symbolisch sanktionierter Lehrformeln stellte, ergab sich als unheilvolle Folge für die Theologie ein starkes Übergewicht der Polemik, eine einseitige Bevorzugung der Dogmatik, die zu einem neuen Scholasticismus auswuchs, ein Zurücktreten des historischen Sinnes und eine Beugung der Exegese unter die dogmatisch-kirchliche Autorität. Die rein-intellektualistisch aufgefaßte Religion erstarrte zu totem Formelwesen, Glaube war so viel wie Orthodoxie, die Kirche veräußerlichte, die fromme Sittlichkeit ging zurück. Das ist der Orthodoxismus des 17. Jahrhunderts, der theologisch doch nur in dem Aufbau geschlossener, konsequenter und bis in alle Einzelheiten ausgeführter dogmatisch-philosophischer Systeme Bedeutendes geleistet hat (Chemnitz, Gerhard, Hutter, Calov, Quenstedt).

Sein Gegner, der um lebendige und praktische Frömmigkeit bemühte Pietismus (Spener, A. H. Francke u. a.), hat einer unbefangeneren und mehr zusammenhängenden Bibelauslegung gegenüber der bloß dogmatisch-polemischen die Wege gebahnt, auf dem Gebiete der praktischen Theologie neue, fruchtbarere Bahnen eingeschlagen und auch in der Kirchengeschichte durch Verlegung des Maßstabes vom Äußeren in das Innere eine andere, vorurteilslosere, auch den „Ketzern“ gerechtwerdende

(Gottfr. Arnold, Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie 1699f.) Betrachtung ermöglicht.

So war, als um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts der Strom der Aufklärung hereinbrach, jener gewaltigen Bewegung, welche auf allen Gebieten des Geisteslebens den Primat der gesunden, natürlichen Vernunfterkenntnis und des einfach praktischen Nützlichkeitsstrebens zur Geltung brachte, die Burg der orthodoxen Theologie bereits nicht mehr unerschüttert. Sie konnte sich dieser weltumwälzenden Bewegung nicht erwehren. Eine neue Philosophie und Naturwissenschaft, eine neue Politik, Wirtschafts- und Gesellschaftslehre und Literatur bedrohte sie in ihren Grundlagen. Mit freimütiger Kritik machte man sich jetzt an die Beurteilung der heiligen Schrift (Richard Simon, Joh. Sal. Semler, Eichhorn), und die Einsicht in ihre historische Beschaffenheit mußte ihre Inspiration und Kanonizität in Frage stellen. Eine tiefeindringende Kritik des biblischen Textbestandes, sowie eine auf Herausstellung des Natürlichen und Menschlichen in der Bibel gerichtete Exegese gingen dem zur Seite. Auf dem kirchengeschichtlichen Gebiet hatte schon Mosheim († 1755) das Ideal einer objektiven Geschichtsforschung erfaßt; weitere Untersuchungen führten dahin, an die Stelle des Hauptfaktors Gott oder Christus vielmehr die subjektiven Bestrebungen der Einzelmenschen und das zufällige Zusammenwirken kleiner Ursachen in den Vordergrund zu stellen („Pragmatismus", Planck, Spittler). Auch die Kirchengeschichte ward also ihres besonderen Nimbus entkleidet. Die systematische Theologie konnte dem allen gegenüber ihre scholastische Haltung nicht bewahren. Das kirchliche Dogma löste sich auf unter den Einwänden der natürlichen Vernunft, die Beweisführung aus der Bibel mußte der aus der Menschennatur und aus verständigen Erwägungen weichen, der geschichtlich-positive Charakter der christlichen Religion trat zurück und es blieb als unverlierbarer Kern die „natürliche Religion" mit der Trias „Gott, Freiheit, Unsterblichkeit"; alle tiefere Spekulation, jeder höhere Flug der Phantasie ward verpönt, dagegen die praktische Frömmigkeit in den Vordergrund gerückt und der lange vernachlässigten Ethik größere Aufmerksamkeit gewidmet. In der praktischen Theologie endlich vollzog sich ebenfalls ein

starker Umschwung: auf allen Gebieten des pfarramtlichen Handelns, der Predigt, des religiösen Unterrichts, der speziellen Seelsorge und des Kultus, suchte man neue Wege, von deren Beschreitung man sich Eindruck auf die Gemüter versprechen konnte. Das Ganze stand unter dem Gesichtspunkt der Verteidigung: man gab die unhaltbaren Außenwerke preis, um die Festung selbst zu retten. Ob man dabei einer besonderen übernatürlichen Offenbarung noch einen, sehr beschränkten, Spielraum einräumte (Supranaturalismus) oder alles Göttliche nur im Natürlichen, Menschlichen und Vernünftigen fand (Rationalismus), machte für die Stimmung und Haltung der Theologie wenig aus; im großen und ganzen war sie dem Einfluß der Aufklärung verfallen, hatte an Tiefe und Energie, auch an theologischer Haltung Manches eingebüßt, aber dafür das Recht einer verständigen Frömmigkeit und nüchternen Sittlichkeit im Volksbewußtsein gerettet.

Die Theologie aus dieser Notlage herausgeführt und wieder auf sich selbst gestellt zu haben, ist das Verdienst Friedrich Daniel Schleiermachers. (1768—1834). So ist er ihr Regenerator, der Begründer der modernen heutigen Theologie geworden. Neben ihm ist nur der Philosoph Hegel von ähnlichem Einfluß gewesen, der Begründer einer eigenen in die Theologie herübergreifenden Denkrichtung und Schule. Die Einwirkung Kants ist überall bemerkbar. Zeitereignisse wie die Erhebung des deutschen Volkes in den Befreiungskriegen und allgemeingeistige Strömungen wie die Romantik haben dabei ebenfalls mitgewirkt. Einem neuen Geschlechte konnte die alte nüchtern-verständige und praktisch-utilitaristische Aufklärung nicht mehr genügen. Die Anschauung, die Phantasie, das spekulative Denken, das Gefühl, die Pietät der Vergangenheit gegenüber verlangten entgegen der abstrakten Verstandesseligkeit ihre Rechte zurück. Von diesen Strömungen erfaßt und durchdrungen, dabei genährt von der einfach-innigen Frömmigkeit des Herrnhutischen Kreises, im Besitze aller Geisteskultur seiner Zeit und begabt mit ebenso durchdringendem Verstand als erregbarem Gefühl, war Schleiermacher so recht der Mann, die in der Theologie herrschenden Gegensätze zu überwinden und sie auf einen neuen Boden zu stellen.

Die Hauptsache ist, daß er, das Wesen der Frömmigkeit im Gefühl findend (Reden über die Religion 1799 und die Dogmatik: „der christliche Glaube“ 1821, hier das „Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit“), den Intellektualismus prinzipiell überwand, von dem Supranaturalismus und Rationalismus gleichermaßen beherrscht waren. Dadurch war der in die Enge getriebenen Religion ein eigenes, unabstreitbares Gebiet in der Menschenseele wiedererobert. Dieser Standpunkt gab die Möglichkeit freiester Kritik gegenüber sowohl der dogmatisch-kirchlichen Überlieferung als auch den heiligen Schriften. Schleiermacher hat beides mit eminentem Scharfsinn geübt; nur was sich dem frommen Gefühl als zur Frömmigkeit gehörig bewährt, hat Anspruch auf dauernde Geltung in ihrem Bereich. Dieser aber ist kein abstrakt allgemeiner und gleicher, sondern durch die Individualität der einzelnen Religionen geschichtlich verschieden bestimmter. In der christlichen konzentriert sich alles auf Jesus Christus den Erlöser. Sein geschichtliches Bild soll das, von Schleiermacher erstmals eingeführte „Leben Jesu“ entwerfen, seine dogmatische Gestaltung empfängt es durch die Formulierung dessen, was das fromme Bewußtsein an ihm als Erlöser hat. Dieses aber ist nicht blos ein individuelles, sondern in einem jeden durch die fromme Gemeinschaft gestaltetes und getragenes. So wird die Brücke zur Kirche gefunden, die doch nur eine innerlich verbundene nicht durch Lehrgesetze vergangener Zeiten eingeschränkte Gemeinschaft sein kann. Daher Schleiermachers Eintreten für die Union. An dieser Kirche leitend, an dieser christlichen Frömmigkeit erbauend zu wirken, ist die Aufgabe des Theologen, der denn natürlich selbst im Besitze dieser Frömmigkeit sein und sie mit der ganzen Bildung seiner Zeit vereinigen muß. Von hier aus ergibt sich wie eine neue praktische Theologie, so ein neuer Aufriß der ganzen theologischen Wissenschaft; in beiden ist Schleiermacher ebenfalls epochemachend geworden, durch ihn erst erlangte sowohl die praktische Theologie als auch die theologische Enzyklopädie eine wissenschaftliche Gestaltung. Die erstere war ihm die Krone der Theologie, weil er diese selbst als eine positive, d. h. lediglich durch den praktischen Zweck der Kirche zusammengehaltene Wissenschaft faßte.

Schleiermacher hat nicht eigentlich eine Schule begründet

(als sein treuester Schüler darf Alexander Schweizer bezeichnet werden), sein Einfluß erstreckte sich über die ganze Kirche und Theologie. Dagegen erwuchs aus Hegels Gefolgschaft auf der einen Seite eine konservative Richtung, welche, von der preußischen Regierung eine zeitlang begünstigt, die orthodoxe Dogmatik durch die Formeln seiner Philosophie glaubte neubegründen zu können (Marheineke), auf der andern eine kritische Schule, die, nicht ohne zugleich Scheiermachersche Einflüsse in sich aufzunehmen, durch kühne und geistvolle Kritik der biblischen Schriften ein neues Bild vor allem des Urchristentums gewann (Ferd. Christian Baur und die „Tübinger Schule"), ja sogar in ihrem linken Flügel bis zur Auflösung der evangelischen Geschichte in Mythus und der Dogmatik in Widersprüche fortschritt (David Friedrich Strauß, Leben Jesu 1835, Glaubenslehre 1840) oder gar sich in willkürlichen, bodenlosen Radikalismus verlor (Bruno Bauer). Dem gegenüber erhob sich in Hengstenberg eine neue, durch die „Evangelische Kirchenzeitung" (seit 1827) repräsentierte, pietistische Orthodoxie, welche die kritische Arbeit rückwärts zu schrauben unternahm und jede freie Regung vor ihr Tribunal zog. Eine Verbindung dieser verschiedenen Strömungen, der Wissenschaft ergeben und doch die kirchliche Überlieferung wahrend, Schleiermachers neue Ansätze mit einem ihm fremden Konservativismus verbindend, ist die „Vermittelungstheologie" entstanden, die manchen würdigen Vertreter aufzuweisen hatte (C. J. Nitzsch, Tholuck, Jul. Müller, Ullmann, Dorner u. a.); auch Rich. Rothe gehörte ihr eine zeitlang an, der sich jedoch später mehr zur freien Theologie hinneigte, ein spekulativer Denker ganz eigener Art. J. A. W. Neander, der ebenfalls hierher zu rechnen ist, vertrat die „Pektoraltheologie" (pectus est, quod facit theologum) und hat die Kirchengeschichte in ihrem Geiste bearbeitet. Gegenüber der seit 1817 in Preußen und anderwärts angebahnten Union erhob sich ein neues Luthertum, teils von der Landeskirche separiert, teils, wie in Mecklenburg, Sachsen und Bayern, sie beherrschend. Auch es hat eine Theologie hervorgebracht, die freilich auf der einen Seite nicht immer orthodox befunden worden (Kahnis, J. Chr. K. Hofmann), auf der andern in ein katholisierendes Hyperluthertum übergegangen

ist (Vilmar, Kliefoth). Sie hat in Philippi ihren Dogmatiker, in Harleß, Luthardt u. a. geistvolle theologische Repräsentanten gefunden.

Über alledem ist der alte Rationalismus ausgestorben. Er hat noch bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts nahmhafte und würdige Vertreter gehabt: den verdienten alttestamentlichen Forscher Gesenius († 1842), den Dogmatiker Wegscheider († 1849), den neutestamentlichen Exegeten G. E. Paulus († 1851) und im weimarischen Kirchenregiment Röhr († 1848). Wie wenig er mehr den theologischen Ansprüchen der Zeit genügte, zeigte sich daran, daß ein „rationaler Theologe" Karl Hase es war, der ihm in seinem „Anti-Röhr" (1837) „das wissenschaftliche Endurteil" sprach. Dadurch ist deutlich geworden, was die moderne kritische Theologie von dem alten Rationalismus trennt; es ist das Wiedererwachen des historischen Sinnes, eine tiefere philosophische Grundlage und eine stärkere Betonung des religiösen Gefühls. In diesem Sinne hat sie sich, anknüpfend an die Tübinger Schule, mächtig und mannigfach entwickelt, auf dem Gebiete des alten Testaments vornehmlich durch Wellhausen, auf dem des neuen durch J. H. Holtzmann vertreten, in der Kirchengeschichte durch Hase, Hausrath, Nippold, in der systematischen Theologie durch A. Schweizer, Lipsius, Biedermann, O. Pfleiderer; die praktische Theologie hat nur vereinzelt Anregungen von ihr empfangen und Ansätze in ihrem Geiste gemacht.

Anfänglich im Gegensatze zu ihr, nachher jedoch mehr ihr angenähert und mit ihr im Bunde gegen reaktionär-kirchliche Bestrebungen, ist als besondere Schule die A. Ritschls († 1889) hervorgetreten, der von F. Chr. Baur ausgegangen, aber dann selbständig zu einer abweichenden Auffassung des Urchristentums gelangt war, in der Dogmatik eine scharfe Trennung der Theologie von der Philosophie vertrat und, ein Nachfolger Schleiermachers, durch das Zurückgreifen auf das eigentümlich Religiöse, Christliche und Reformatorische ein echtes Luthertum wiederaufzurichten gedachte. Diese Schule hat sich in unsern Tagen weitverzweigt trotz vieler Anfechtungen, aber auch soweit entwickelt, daß viele, die von ihr ausgegangen sind, nicht mehr als ihre strikten Vertreter gelten können. Ist doch gerade aus ihrer

Mitte die neueste Strömung der Theologie hervorgebrochen: die „religionsgeschichtliche", welche durch Hineinstellung des Christentums in den allgemeinen Entwickelungsgang aller Religion sein Wesen am klarsten herausarbeiten zu können hofft.

Hieran offenbart sich deutlich der Gesamtgeist der heutigen Theologie, soweit sie nicht, durch kirchliche Traditionen und Rücksichten gebunden, sich selbst Schranken setzt, die ihrem wissenschaftlichen Charakter gefährlich zu werden drohen, und zugleich ihre Hauptaufgabe. Ihr Geist ist, der gesamten Geistesrichtung gemäß, vorwiegend historisch und deshalb kritisch, unter dem Banne des modernen Schlagworts „Entwickelung" und mit freiester Anwendung aller, auch der nicht-theologischen wissenschaftlichen Hilfsmittel. Dadurch hat sie, besonders auf den Gebieten der Exegese, der biblischen Kritik, der Kirchen- und Religionsgeschichte bedeutende, auch von ihren Gegnern nicht zu ignorierende Ergebnisse erzielt. Allein sofern diese das spezifisch Religiöse, Christliche ja auch Evangelische zu verallgemeinern oder aufzulösen drohen, sofern sie, alles relativierend, die Festhaltung eines Absoluten unmöglich zu machen scheinen, sofern sie in ihrer zuweilen sehr weitgehenden Kühnheit von den naturgemäß konservativen Kirchen als gefährlich und umstürzend beurteilt werden, hat sich ein tiefer Zwiespalt zwischen diesen und der theologischen Wissenschaft aufgetan. Hält man nun, wie doch noch zumeist geschieht, an jener Schleiermacherschen Auffassung der theologischen als einer positiven, kirchlichen Wissenschaft fest, so entsteht hier die Gefahr einer Selbstauflösung der Theologie. Ihr kann meines Erachtens nur gewehrt werden — und hier liegt die Aufgabe — durch den Aufbau eines religionsphilosophischen und dogmatisch-ethischen Systems, das die Religion, das Christentum und das evangelisch-reformatorische Verständnis beider auf Grund unbefangenster exegetischer und historischer Vorarbeit mit aller Kraft erfaßt und zum beherrschenden Mittelpunkt erhebt, von hier aus aber unter Anerkennung und mit Beiziehung alles gesicherten Wissens unsrer Tage dieses in voller Weite umschließt und jenem Mittelpunkt unterstellt, so daß es nicht nur in dem engen Rahmen der eigenen Schule Anerkennung findet, sondern für alle, die freien wissenschaftlichen Sinn mit warmer evangelisch-christ-

licher Frömmigkeit verbinden wollen, in irgend einem Maße als der Ausdruck ihrer Überzeugung gelten kann. Demnächst aber hat die praktische Theologie die weitere Aufgabe, diesen ganzen Ertrag heutiger theologischer Erkenntnis in das Handeln der Kirche überzuführen, und zwar so, daß weder diese dadurch um ihre Existenz gebracht, noch jene ihrer Wahrhaftigkeit und Freiheit beraubt wird. Weil diese Aufgabe noch nicht gelöst ist, vielleicht unter den dermaligen Umständen noch nicht gelöst werden kann, läßt sich heute die Theologie dem heranwachsenden Geschlechte noch weniger als sonst als etwas Fertiges, Abgeschlossenes überliefern, sondern es muß in unsrer Zeit, einer Zeit theologischer und kirchlicher Krisis, ein jeder Theologe für sich selbst den Punkt suchen und behaupten, auf welchem er ohne Verletzung seines wissenschaftlichen Gewissens seine Gaben in den amtlichen Dienst seiner Kirche zu ihrer Förderung zu stellen vermag.

Zu seiner vorläufigen Orientierung soll im folgenden die theologische Wissenschaft in den vier Zweigen zu denen sie sich entwickelt hat, als exegetische oder biblische, kirchengeschichtliche, systematische und praktische dargestellt werden.

Literatur zur theologischen Enzkylopädie.

Hagenbach (1. Aufl. 1832) 12. Aufl. herausg. von Reischle, 1889; Räbiger, 1880; Heinrici, 1893; A. Dorner, 1901. —

Sämtliche theologische Disziplinen umfaßt O. Zöckler, Handbuch der theol. Wissenschaften in enzyklopädischer Darstellung; 4 Bde.. 3. Aufl. 1888 ff.

Ein höchst wertvolles Repertorium theologischen Wissens stellt die von Herzog begründete Real-Enzyklopädie für protest. Theologie und Kirche (1. Aufl. 1854 ff., 2. Aufl. in 18 Bdn. 1877—88), jetzt seit 1896 in 3. Aufl. von Hauck herausgegeben, dar. Ferner H. Holtzmann u. Zöpffel, Lexikon für Theologie und Kirchenwesen², 1888, mit „Anhang" von 1895. Calwer, Kirchenlexikon 1891/93, Supplement 1905.

V. Kapitel.

Die exegetische Theologie oder die biblische Wissenschaft.

1. Abschnitt: Allgemeines.

1. Die Aufgabe. Nach dem im vorigen Kapitel Ausgeführten handelt es sich hier in erster Linie um das wissenschaftliche Verständnis des Buches, das die evangelischen Kirchen als ihre prinzipielle Grundlage betrachten und ausgeben, als „Richter, Norm und Regel" (Formula Concordiae, Praef.) des in ihnen lebendigen und von ihnen fortzupflanzenden Glaubens und Lebens bezeichnen. Das ist das spezifisch-Evangelische, daß als solche Grundlage und Norm nur die heil. Schrift angesehen wird. Alle kirchliche Tradition wird damit zwar nicht beseitigt oder für wertlos erklärt, aber doch in die zweite Linie gerückt und prinzipiell der Autorität der h. Schrift unterstellt. Demgemäß muß die Gewinnung eines richtigen Bibelverständnisses die erste Aufgabe

aller evangelischen Theologie sein und die Disziplin, welche sich damit beschäftigt, an die Spitze aller gestellt werden.

Indem die Theologie ein wissenschaftliches Verständnis der Bibel anstrebt, bekennt sie, die Bibel betrachten zu wollen aus der ganzen Fülle der Zusammenhänge, in die sie hineingestellt und aus denen sie erwachsen ist, d. h. sie betrachten zu wollen als ein geschichtliches Erzeugnis, zu dessen Entstehung geschichtliche Faktoren von mancherlei Art zusammengewirkt haben, und das selbst als Ergebnis dieses Zusammenwirkens wieder eine geschichtliche Erscheinung darstellt neben anderen und wie andere. In dieser geschichtlichen Betrachtungsweise liegt also das Wesentliche des theologischwissenschaftlichen Bibelverständnisses. Wollte man ihm das absprechen, so fiele die Berechtigung der ganzen biblischen Wissenschaft dahin; gerade durch diese geschichtliche Betrachtungsweise unterscheidet sich das theologische Bibelverständnis von jedem andern, insbesondere dem populären, religiös-erbaulichen. Daß dieses damit nicht aufgehoben und unmöglich gemacht, sondern vielmehr in seiner Möglichkeit erst begründet und in seiner Gesundheit gesichert wird, daß also m. a. W. die Bibel, dadurch daß sie Objekt wissenschaftlich-geschichtlicher Forschung wird, nicht aufhört, Quelle religiöser Erbauung oder Wort Gottes an das Menschenherz zu sein, soll hier nur einfach festgestellt, kann aber erst später gezeigt werden. Nur hat wer an die Bibel als theologischer d. h. wissenschaftlich-geschichtlicher Exeget herantritt, fest an dem Glauben zu halten, daß nichts, was er als solcher findet, der religiösen Wahrheit widersprechen oder Abbruch tun könne, die er als evangelischer Christ aus seiner Bibel schöpft. Die Wahrheit ist nur eine, wissenschaftliche und religiöse Wahrheit können sich nicht widersprechen.

Der Weg aber, auf dem die Erforschung der h. Schrift zur Erkenntnis der grundlegenden Prinzipien evangelischen Glaubens und Lebens wird, ist folgender. Zuerst gilt es, das Bibelbuch überhaupt verstehen; wer so weit gekommen ist, hat ein Stück geschichtlicher Erkenntnis in der Hand: die Einsicht in die Entstehung unsrer christlichen Religion und zugleich in die Anfänge unsrer christlichen Kirche. Aus dieser Geschichtseinsicht aber ergibt sich ihm wieder das Verständnis der ur-

sprünglichen Eigentümlichkeit christlicher Religiosität und Sittlichkeit. Und eben hierin hat er das grundsätzlich Maßgebende und Normative, hat er die Prinzipien evangelischer Frömmigkeit zu erkennen.

2. Aus der soeben entwickelten Auffassung der Aufgabe ergibt sich nun eine ganz bestimmte Stellung zu dem Verhältnis der beiden Teile, aus denen unsere Bibel besteht, zu dem Verhältnis des Neuen Testaments zum Alten. Die prinzipiellen Grundlagen evangelischer Frömmigkeit können schlechterdings nur im Neuen Testament gefunden werden. Wenn wir also das wissenschaftliche Verständnis des Alten Testaments mit in unsere Disziplin hineinziehen, so kann dies nur um des N. Ts. willen geschehen, d. h.: nur weil wir das N. T. ohne das A. T. wissenschaftlich nicht verstehen können, müssen wir auch dessen Erforschung in den Bereich der christlichen Theologie aufnehmen. Es kann für uns prinzipiell nur eine untergeordnete Bedeutung haben; eigentlicher, primärer Gegenstand der exegetischen Theologie ist nur das N. T. Nicht freilich durch diesen Gedanken sind die beiden Testamente ursprünglich zusammengekommen, vielmehr wurde bei der Entstehung der Bibel als eines Ganzen dem A. T. ein selbständiger Offenbarungs- und Urkundenwert auch für die christliche Frömmigkeit zuerkannt. Die Reformation, welche die Bibel so als ein Ganzes, wenn auch nicht unbesehens, aus der Hand der katholischen Kirche übernahm, hat an dieser Auffassung im wesentlichen festgehalten, und nachher ist in den evangelischen Kirchen vermöge der s. g. Inspirationslehre, wonach die ganze Bibel ein einheitliches Werk des heiligen Geistes sein sollte, die Meinung festgelegt worden, das A. T. stehe prinzipiell dem N. T. gleich und die evangelische Glaubensüberzeugung lasse sich ebenso auf das eine wie auf das andere gründen. Diese Theorie darf heute, ebenso wie ihre Grundlage, die Inspirationslehre, als in der Theologie prinzipiell überwunden angesehen werden. Behalten wir trotzdem die alte Bibel mit ihren beiden Testamenten bei, so können wir das nur unter obigem Gesichtspunkte, durch den wir uns von der Bibelbetrachtung des 16. Jahrhunderts also wesentlich unterscheiden, weil er eben, wie die ganze geschichtliche Betrachtungsweise überhaupt, im Grunde erst ein Erzeugnis der Neuzeit, insbe-

sondere der Aufklärungsperiode, ist. Für uns ist das A. T. die geschichtliche Vorstufe des Neuen. Dadurch wird sein freilich relativer, aber keineswegs geringer Wert für die christliche Theologie festgelegt. Der Beziehungen zwischen dem A. T. und N. T. sind sehr viele und wichtige, und wir müssen es der christlichen Kirche aufrichtig Dank wissen, daß sie, ob auch von ganz anderen Beweggründen geleitet, die beiden Testamente miteinander verbunden hat. Sie hat dadurch das theologisch-wissenschaftliche Verständnis des N. T. ungemein gefördert, ja eigentlich erst ermöglicht.

3. Die Bibel Alten und Neuen Testaments hat seit dem 5. Jahrhundert eine kanonische d. h. kirchlich-maßgebende Gestaltung und Abgrenzung erhalten, die sich im wesentlichen bis heute gleichgeblieben ist. Allein schon der Umstand, daß die evangelische Kirche die Grenze des kanonischen Bibelumfangs enger als die katholische gezogen und manche Bibelbücher zu den Apokryphen gestellt hat, welche diese zum Kanon rechnet, zeigt, daß das Verhältnis der kanonischen Bücher zu den apokryphischen kein absolut feststehendes, daß die Grenze zwischen beiden fließend ist. Demgemäß wird die Theologie, um das Neue Testament wissenschaftlich zu verstehen, nicht bloß den Kanon des Alten Testaments heranziehen, sondern auch von den Apokryphen Gebrauch machen. Sieht sie sich aber hierzu in betreff der alttestamentlichen Apokryphen berechtigt, so ist wieder kein Grund, die neutestamentlichen auszuschließen. Die exegetische Theologie zieht zum Verständnis des Neuen Testaments die ganze urchristliche Literatur heran, soweit sie dafür etwas austragen kann. Dabei bleibt trotzdem das Verständnis der kanonischen Bücher des Neuen Testaments ihr eigentlicher Zweck, dem alle sonstige Forschung sich unterordnet. Für den evangelischen Theologen ist also beispielsweise das wissenschaftliche Verständnis des Judasbriefes wichtiger als dasjenige der unter dem Titel „der Hirt des Hermas" entstandenen und da und dort in den Kanon aufgenommenen Schrift, trotzdem daß diese Schrift jenen Brief historisch genommen an Bedeutsamkeit weit übertrifft.

Ist aber erst die Grenze des in Betracht kommenden Schrifttums auf der einen Seite durch die Beiziehung des Alten

Testaments nach der außerchristlichen Welt, durch die Apokryphen auf der andern nach der nicht-kanonischen Literatur geöffnet, so ist kein Grund, die gleichzeitige „heidnische" d. h. griechische, römische und orientalische Literatur auszuschließen. Auch sie muß, soweit sie der Erschließung des Neuen Testaments Dienste leisten kann, herangezogen werden.

Hierbei wird die zeitliche Grenze, innerhalb deren diese ganze sekundäre Literatur in Betracht kommt, durch die kanonischen Bücher des Neuen Testaments selbst gezogen werden. Soweit die kanonische Literatur hinabreicht und soweit außer ihr Schriftstücke zu finden sind, die ihrem Verständnis dienen können, soweit wird man zu gehen haben.

Erweitert sich durch diese Betrachtung der Umfang sogleich dieser ersten theologischen Disziplin fast ins ungemessene, so wird doch nie außer acht gelassen werden dürfen, daß dies gerade durch ihre Konzentrierung auf ein bestimmtes Objekt, die kanonische Bibel, hervorgerufen und möglich wird. Ohne diesen ihren Mittelpunkt zerläuft diese Disziplin ins Unbestimmbare, verliert sie ihre Grenzen, besonders gegenüber der historischen Theologie, und hört auf, als eine selbständige zu existieren.

Die praktische Forderung, die sich daraus ergibt, ist, daß in den Semestern, während deren den Theologen die biblische Wissenschaft in Anspruch nimmt, aber — möchte ich hinzufügen — auch späterhin, ihm nichts so sehr am Herzen liegen muß, als mit seiner Bibel vertraut zu werden, wissenschaftlich vertraut, und daß er deshalb nie aufhören soll, sich mit ihr wissenschaftlich zu beschäftigen, bis keine Stelle mehr in ihr ist, die ihm nicht — soweit das überhaupt möglich ist — klar und durchsichtig wäre und in Beziehung auf welche er nicht eine bestimmte Position hätte. Damit allein ist seine evangelische Theologie wohl fundamentiert.

4. Haben wir bisher nur immer vom Verständnis der Bibel gesprochen, so kann doch nach dem auf Seite 80 Gesagten keine Unklarheit darüber herrschen, daß dies nur der eine Teil der Aufgabe ist, die unsre Disziplin zu lösen hat. Der dort angegebene Weg führte vom Verstehen des literarischen Werkes zum Erfassen der geschichtlichen Größe, die sich in ihm spiegelt. Dort handelt es sich um die Auslegung eines Geschriebenen,

hier um die innere Erfassung und Kombination des durch die Auslegung Erschlossenen als eines einheitlichen Objektes und zu einem einheitlichen Bilde. Der wissenschaftliche Theolog liest die Bibel, um aus ihr ein Bild von der geschichtlichen Gestalt des Urchristentums und damit von den Anfängen seiner Religion zu gewinnen. Diese Duplizität der Aufgabe wird von dem Namen „exegetische Theologie" nicht umfaßt. Da er ohnehin nur formaler Natur ist, würde es sich empfehlen, ihn durch den materialen Begriff „biblische Wissenschaft"[1]) zu ersetzen, der einerseits die Disziplin nach ihrem Gegenstand genau bezeichnet, andrerseits wenigstens nicht hindert, unter ihm ebenso das historische Erfassen und Gestalten des in der Bibel Gefundenen wie das Auslegen ihrer selbst zu verstehen.

Jene Duplizität ist für unsre weitere Untersuchung wegeleitend. Wir stellen zuerst zusammen, was zur ersten, dann was zur zweiten Unteraufgabe gehört.

2. Abschnitt: Die Aufgabe des Auslegens.

1. Nichts ist vielleicht so frappant für den angehenden Theologen, nichts aber auch so geeignet, ihm die Notwendigkeit seiner Wissenschaft überzeugend darzutun, als die Erkenntnis, daß der Text der Bibel gar keine festgegebene Größe ist, daß vielmehr erst festgestellt werden muß, welche Worte und Sätze in der Bibel stehen. Und doch ist, daß es sich so verhält, nur natürlich. Von keinem biblischen Buche haben wir ein Autographon, die Überlieferung aber dieses verlorengegangenen ursprünglichen Textes ist sehr alt und den mannigfachsten Verderbnissen teils unabsichtlicher, teils absichtlicher Art ausgesetzt gewesen. Es ist die sehr schwierige Aufgabe der **biblischen Textkritik**[2]), die Einwirkungen dieser Verderbnisse zu erkennen und soweit möglich aufzuheben. Hierbei kann sie an der Hand der textlichen Überlieferung durch scharfsinnige Kombination des in den Manuskripten (Codices), den alten (griechischen, syrischen, lateinischen usw.) Übersetzungen und den Zi-

[1]) „Biblische Theologie" wäre noch richtiger, ist aber festgeprägter Name für eine bestimmte theologische Einzeldisziplin.

[2]) Durch **fetten** Druck sind die Einzeldisziplinen der theol. Wissenschaft hervorgehoben.

taten (etwa der Kirchenväter oder Kommentatoren) enthaltenen Materials nur bis zu einem ältesten Text gelangen; will sie noch weiter bis zum ursprünglichen Text vordringen, so ist sie auf Emendationen und Konjekturen angewiesen, die freilich stets nur ein Wahrscheinlichkeitsresultat liefern können, vorsichtig und nur von Meisterhand angewandt werden dürfen, aber ebenso unentbehrlich als prinzipiell unanfechtbar sind, besonders in Fällen, wo (wie im A. T. nicht selten) die Textüberlieferung keinen Sinn übergibt. Diese aber ist für das A. und N. T. sehr verschieden. Während dort die jüdischen Gelehrten mit ängstlicher Scheu den heiligen Buchstaben bis in seine kleinsten Kleinigkeiten seit alter Zeit zu hüten trachteten und so eine zuerst mündliche, dann schriftliche Überlieferung (Massorah, massoretischer Text) entstand, die bis ins einzelnste feststeht, ist der Text des N. T. sozusagen wild gewachsen und deshalb in eine fast unübersehbare Fülle von Varianten auseinandergegangen. Wird demgemäß dort mehr die Emendation zu arbeiten haben (wobei insbesondere die alte griechische Septuagintaübersetzung, LXX, von großer Bedeutung ist), so hat man es hier vorwiegend mit Textrezensionen zu tun, welche nach Zeit und Ort unterschieden, verglichen und nach ihrem Wert gegeneinander abgewogen werden müssen. Welch respektable Summe gewissenhaftester Arbeit auf diesem Punkte seit etwa dem Anang des 18. Jahrhunderts besonders in Beziehung auf das N. T getan ist, sollte jeder Theologe sich einmal durch einen Blick auf den apparatus criticus klar machen, der z. B. in Tischendorfs editio VIII. major enthalten ist. Wen da nicht Respekt ankommt vor den Leistungen der theologischen Wissenschaft, wer hier nicht den Eindruck gewinnt, daß der ganze, auch religiöse, Bibelgebrauch in letzter Linie auf ihrer treuen Arbeit ruht, von dem kann man schon hier sagen, daß er für die wissenschaftliche Theologie verloren zu geben ist.

Natürlich muß jeder Theologiestudierende eine wissenschaftliche d. h. kritische Ausgabe der Bibel überhaupt und des Neuen Testaments insbesondere besitzen. Als solche sind zu empfehlen die Editio academica von Tischendorf und die Ausgaben der Württembergischen Bibelanstalt (seit 1898) für das N. T., für das A. T. sind die Ausgaben von A. Hahn oder W. Theile (auch Einzelabdrücke) sowie die Einzelausgaben von S. Bär zu benutzen.

Im übrigen vgl. E. Nestle, Einführung in das Griech. N. T.[2] 1899.

2. Soll der durch die Textkritik festgestellte Wortlaut der beiden Testamente wissenschaftlich verstanden werden, so bedarf es natürlich einer Vertrautheit mit den beiden Sprachen, in denen sie geschrieben sind, mit dem neutestamentlich Griechischen und dem Hebräischen (etwa noch dem Aramäischen, wegen Dan. 2, 4—7, 28. und Esra 4, 8—6, 18. 7, 12—26) Beginnen wir auch hier mit dem N. T., so genügt ein Blick etwa in die paulinischen Briefe, um zu erkennen, daß die Kenntnis des klassischen, auf dem Gymnasium betriebenen Griechischen hier nicht ausreicht. Das Griechische des N. Ts. ist etwas für sich, nicht, wie man bis vor kurzem meinte, in dem Sinne einer eigentümlichen Sakralsprache, die nur hier zu finden wäre — denn die neutestamentlichen Bücher sind nicht als „heilige" Schriften verfaßt worden —, sondern insofern, als die zu der Zeit vor und nach der Geburt Jesu Christi in der ganzen damaligen Welt übliche und verbreitete griechische Volkssprache, *ἡ κοινὴ διάλεκτος*, hier mit einem verschieden starken Einschlag hebräisierender Färbung, namentlich durch Vermittelung der vorwiegend verwendeten (und im N. T. zumeist zitierten) LXX, aber auch infolge der Einwirkung der in Palästina gesprochenen aramäischen Volkssprache in ihm gebraucht wird. Die Papyrifunde unsrer Tage haben die weitgehende Identität des neutestamentlichen Griechisch mit der herrschenden Volkssprache überzeugend dargetan. So hat diese Sprache des N. T. ihren eigenen Wortvorrat (Lexikon), ihre eigene Grammatik und Syntax.

Aus dem starken Einfluß, den die LXX darauf gehabt hat, ergibt sich, daß man auch sie kennen muß, wenn man das N. T. wissenschaftlich verstehen will. Dieses im 2. Jahrhundert v. Chr. abgeschlossene Übersetzungswerk[1]) ist überhaupt bei all seinen starken Unvollkommenheiten eine eminente Leistung und zugleich als Brücke von der jüdischen National- zu der christlichen Weltreligion von nicht hoch genug anzuschlagender Bedeutung. Sie benutzte die älteste Christenheit als heiliges Buch, aus ihr bewies sie, daß ihr Christus nur die Erfüllung uralter göttlicher Verheißungen darstelle. Wer ihre Gedankenwelt ver-

[1]) Ausgabe von Tischendorf.

stehen will, muß die LXX kennen, denn darin wurzelte und lebte sie.

Nun braucht man aber nur die LXX aufzuschlagen, um zu erkennen, daß sie wieder ohne Kenntnis des Hebräischen ganz unverständlich ist; denn sie bietet „Übersetzergriechisch", oft in sklavischer Wörtlichkeit. Selbst also wenn man sich hinsichtlich des hebräischen A. T. mit Übersetzungen begnügen und demgemäß dem Theologen die Kenntnis der hebräischen Sprache erlassen wollte, müßte man sie um der LXX und des N. Ts. willen von ihm fordern. Aber auch jenes geht nicht an, so lange das A. T. zu unsrer Bibel gehört. Mag auch in der Tat erbärmlich wenig von den christlichen Theologen im Hebräischen geleistet werden (und werden können?): die aus der Unkenntnis des hebräischen Urtextes fließenden horriblen Verirrungen der alten und mittelalterlichen Kirche schrecken allzu sehr ab, und die Gefahr, daß am Ende das ganze Sprachgefühl in Beziehung auch auf das N. T. dem Gros unsrer Theologen abhanden kommen möchte, ist zu groß, als daß wir nicht das Studium auch der hebräischen Sprache (als verwandte Sprachen von Wichtigkeit empfehlen sich das Syrische und Arabische) dem Theologen zumuten sollten.

Freilich müßte die elementare Grundlage dafür im Gymnasium allgemein besser gelegt sein. Wer aber gar ohne jede Kenntnis des Hebräischen Theologe wird, hat anfangs einen schweren Stand; er wird gut tun, das dann erforderliche besondere Nachexamen (Hebraicum) unter Zurückstellung alles übrigen möglichst rasch mit Hilfe von Privatstunden hinter sich zu bringen, da er vernünftigerweise erst dann alttestamentliche Vorlesungen mit Nutzen wird hören können, wenn er der Elemente der hebräischen Sprache mächtig ist.[1])

Jeder Theologe bedarf natürlich eines hebräischen Wörterbuchs (Gesenius-Buhl[18] 1899, Siegfried-Stade 1893), ebenso eines neutestamentlichen (Wilke-Grimm[3] 1888). Für die Grammatik sind zu empfehlen im Hebräischen: Gesenius-Kautzsch[26] 1896, im Griechischen Winer-Lünemann[7] 1867, neue Ausg. von Schmiedel 1894 begonnen, Blaß 1896; als Konkordanz für das A. T.

[1]) Es ist darauf aufmerksam zu machen, daß in der Regel zwischen dem Hebraikum und dem 1. Examen noch eine bestimmte Zahl von Semestern liegen muß, s. unten in Kap. IX.

Mandelkern 1896, für das N. T. Bruder[4] 1888. — Vgl. Cremer, Bibl.-theologisches Wörterbuch der neutest. Gräcität[9] 1902.

3. Mit Sprachkenntnis allein läßt sich eine der Vergangenheit angehörende Schrift nicht auslegen. Denn es begegnen in ihr Vorstellungen und werden Dinge und Verhältnisse erwähnt, welche dem Ausleger fremd sind. Sofern dieselben dem Altertum angehören, bildet die Zusammenfassung des darauf bezüglichen Wissens die Altertumskunde oder **Archäologie**, in unserem Falle die hebräische oder jüdische. Sie läßt uns einen Blick tun auf die gesamten Lebensverhältnisse, die physischen, häuslichen, bürgerlichen, staatlichen und kirchlichen, indem sie alle diese (Privat-, Staats-, Sakral-) „Altertümer" wie in einem Querschnitt darstellt. Es ist deutlich, daß ohne wissenschaftlich-genaue Einsicht in dies Gebiet sich die Schriften weder des A. noch des N. T. verstehen lassen. Denn ob zwar die Archäologie zum guten Teil aus ihnen selbst als ihrer Quelle wird schöpfen müssen, so kommt doch, was in ihnen gefunden wird, wenn von dieser Disziplin zu einem Ganzen verarbeitet, ihrer Auslegung wieder zugute. Neben ihnen müssen freilich die übrigen Schriften nicht allein des jüdischen Volkes, sondern auch der andern, sei es ihm stammverwandten, sei es mit ihm politisch in Berührung stehenden Völker herangezogen werden. Gewinnt die hebräische Altertumskunde auf diese Weise einen sehr großen Umfang, dessen zusammenhaltender Mittelpunkt jedoch stets die Bibel bildet, so zugleich historischen Charakter. Erstrecken sich doch die in dieser vereinigten Schriften auf einen sehr ausgedehnten Zeitraum der Geschichte. Indem die Archäologie dem nachgeht, wird sie selbst zur **Geschichte**, und zwar zu der **des israelitischen Volkes** auf der einen, zur **neutestamentlichen Zeitgeschichte** auf der andern Seite.[1]) Soll dort der Hintergrund gezeichnet werden, auf dem sich die Entwickelung des jüdischen Schrifttums abspielt, so hier der Rahmen gegeben, in den das neutestamentliche Geschichtsbild hineinpaßt. In beiden Fällen tritt anstelle des Querschnitts der Längsschnitt, wir nähern uns der geschichtlich darstellenden Seite der Aufgabe, können

[1]) Mit den Hilfswissenschaften der biblischen Geographie (Bibelatlas von Th. Menke 1868) und Chronologie.

jedoch alles noch unter dem Gesichtspunkt der Hilfeleistung für die Auslegung der Bibel stehen lassen. Wendet aber diese geschichtliche Darstellung ihren Blick wesentlich nach innen, und zwar auf das Gebiet, das für die Theologie ganz vornehmlich in Betracht kommt, das religiöse, so entsteht eine **Geschichte der jüdischen Religion** oder **alttestamentliche Religionsgeschichte,** welche entweder die Entwickelung der israelitischen Religion von den in babylonisch-semitische Urzeiten zurückreichenden Anfängen bis zu ihrer jüdischen Ausgestaltung im neutestamentlichen Zeitalter verfolgt, oder aber, wenn sie sich mehr systematisch als geschichtlich gestaltet, eine besondere Disziplin konstituiert, der man den wenig passenden Namen **„alttestamentliche Theologie"** gegeben hat, wenig passend, sofern es sich bei diesem ganzen Stoff nicht um Theologie, sondern um Religion und religiöse Vorstellungen handelt. Es leuchtet ein, daß wir hier auf dem Punkt stehen, nicht allein auf die geschichtlich darstellende Seite der Aufgabe überzutreten, sondern uns auch dem letzten Ziel der exegetischen Theologie überhaupt zu nähern; denn führen wir diese alttestamentliche Theologie nur ein Stück weiter fort, so treten uns die religiösen Anschauungen des N. Ts. vor Augen, und diese sind es ja, die wir suchen.

Archäologie: Benzinger 1894, Nowack 1894. — Geschichte des israelit. Volkes: Schürer[3] 1899, Stade 1881, Cornill 1899, Wellhausen[4] 1901, Guthe[2] 1904. — Hausrath, n. t. Zeitgeschichte[2] 1879 ff. — Israelit. Religionsgeschichte: R. Smend[2] 1899. Bousset, Relig. des Judentums im n. t. Zeitalter 1903. — Alttestamentliche Theologie; H. Schultz[5] 1896. — Bibl. Reallexika, ältere: Winer[3] 1847 f., Schenkel 1869, neuere: Riehm-Baethgen[2] 1894, Guthe 1903 letzteres, in einem Band, ℳ 10,50, empfiehlt sich zur Anschaffung).

4. Daß die Auslegung der biblischen Schriften nicht so einfach und leicht ist, wie der Anfänger, besonders in betreff des N. Ts., glaubt, zeigt ein Blick auf die außerordentliche Verschiedenheit der exegetischen Ergebnisse im Lauf der Geschichte, auf die horrenden Irrtümer, die dabei sich eingeschlichen haben und zum Teil noch in Kraft stehen, und auf die bis heute nicht zur Ruhe gekommenen exegetischen Streitigkeiten. Das hängt mit der Verschiedenheit der Auslegungsmethoden zusammen. Unter ihnen hat die verkehrteste, die allegorische, am längsten geherrscht; kaum die Reformation hat sie ganz zu überwinden ver-

mocht. Die heilige Schrift etwas anderes sagen (ἄλλο τι ἀγορεύειν) zu lassen, als was sie ihrem Buchstaben nach sagt, ist eben überall da Bedürfnis, wo ihre Verehrung als eines göttlichen Buches mit der Unfähigkeit, sie historisch zu verstehen, zusammentrifft. Besteht demnach die Gefahr dieses Irrtums für den nicht historisch gebildeten Christen auch heute, so ist umgekehrt unsre heutige historisch arbeitende theologische Wissenschaft prinzipiell darüber hinaus. Aber sie hat dafür erkannt, daß Auslegen eine Kunst ist, die ihre eigenen Gesetze hat, und pflegt deshalb (seit Schleiermacher) eine eigene Theorie des Auslegens, **Hermeneutik** genannt. Sofern deren Regeln sich aus Psychologie, Logik, Rhetorik und Grammatik ableiten lassen müssen, ist sie eine allgemeine, philosophisch-philologische Disziplin, die zu einer theologischen nur dadurch wird, daß sie auf einen besonderen Gegenstand, eben die Bibel, Anwendung findet. Ihre objektive Seite hat sie an der Herausstellung derjenigen Momente der Auslegung, welche sich aus dem sprachlich und sachlich richtigen Verständnis des Textes ergeben (wovon eben in No. 2 und 3 dieses Abschnittes die Rede war), ihre subjektive Seite an der Hinzufügung eines persönlichen Momentes, das in der Kongenialität des Auslegers mit seinem Stoffe zu finden ist. Denn so wenig ein prosaischer Mensch poetische, ein unmusikalischer musikalische Texte wird auslegen können, so wenig wird ein irreligiöser Exeget dem Buche gerecht werden, das die prinzipiellen Grundlagen unsrer Frömmigkeit in sich enthält. Demgemäß werden sich die Anforderungen einer heutigen theologischen oder biblischen Hermeneutik auf das sprachlich und sachlich richtige (oder grammatisch-historische) und das religiöskongeniale (oder: fromme) Verständnis des Bibeltextes zurückführen lassen. Nur das Zusammenwirken dieser drei Faktoren ermöglicht eine wissenschaftliche Auslegung des Bibeltextes, und nur in ihrer Verbindung besteht das Eigentümliche einer „theologischen Exegese".

Vgl. Schleiermacher, Hermeneutik 1838. Immer, Hermeneutik des N. T. 1873. Merx, Eine Rede vom Auslegen, insbesondere des A. T. 1879.

Die Resultate der gesamten Bibelexegese liegen vor in 1. Übersetzungen: Das A. T. von Kautzsch[2] 1900, Reuß 1892, Das N. T. von Weizsäcker[2] 1900, Stage (bei Reclam) 1897; Kautzsch u. Weizsäcker vereinigt

in der Textbibel des A. u. N. T. 1899 f. 2. Kommentaren: Strack und Zöckler, Kurzgef. Komment. zu beiden Testamenten u. den Apokryphen, 1886 ff., für das A. T. Nowack. Handkommentar 1893 ff., Marti, Kurzer Handkommentar 1897 ff.; für das N. T.: H. A. W. Meyer seit 1832, in immer neuen Auflagen der einzelnen Bücher; Holtzmann, Lipsius, Schmiedel, v. Soden, Handkommentar (in 4 Bdn.) 1889 ff., 3. Aufl. seit 1901.

Die Apokryphen des A. T., deutsch mit Erläuterungen u. Einleitungen ed. Kautzsch 1898 ff., die des N. T. ed. Hennecke 1904.

3. Abschnitt: Die Aufgabe der historischen Darstellung.

1. Handelt es sich hier um Verwertung der biblischen Bücher zur Gewinnung eines historischen Erkenntnis-Resultates, so muß ich in allererster Linie wissen, ob und inwieweit sie historische Urkunden sind. Dies auszumitteln ist Sache der literarisch-historischen Kritik, welche demnach als die unerläßliche Voraussetzung der ganzen weiteren Aufgabe betrachtet und gewertet werden muß. Anlaß zu solcher Kritik werden Beobachtungen, die den Zweifel an der Überlieferung in Betreff eines Buches oder seines Inhaltes zu wecken geeignet sind, also das Irrewerden an der Überlieferung durch die Beobachtung von Tatsachen. Mit religiösem Zweifel hat dieser wissenschaftliche nichts zu tun. Dem wissenschaftlich denkenden Theologen ist er, sobald die Überlieferung auch nur an einem Punkte des Irrtums überführt ist, notwendig und deshalb die Kritik, die Scheidung des Zweifelhaften und Irrtümlichen von dem Zuverlässigen, sittliche Pflicht. In ihr setzt sich nur die Textkritik einerseits, die Hermeneutik andererseits in das historische Gebiet fort. Es handelt sich in jedem Falle um die Aufhebung eines Scheines, den die Überlieferung zwischen die einstige Tatsache und den heutigen Betrachter derselben gelegt hat. Und so sehr auch die Frömmigkeit als eine wesentlich konservative Macht ihr widerstreben mag: sofern die prinzipiellen Grundlagen unsrer evangelisch christlichen Frömmigkeit nur aus dem wissenschaftlich verstandenen N. T. erhoben werden können, ist die Kritik in letzter Linie dieser doch eine unentbehrliche Hilfe.

Seit Ende des 17. Jahrhunderts wurde mehr und mehr erkannt, daß die biblischen Schriften sowohl des A. als auch des N. Ts. zur historischen Kritik reichlichen Anlaß bieten. Verschiedene

Berichterstattungen über ein und dasselbe Ereignis, die inhaltliche Nichtübereinstimmung eines Buches mit den bekannten Zeitverhältnissen oder Eigentümlichkeiten des Verfassers, von dem es stammen will, und ähnliches haben die Frage nach der Authentie der einzelnen Bücher wachgerufen, in ihnen verschiedene Autorhände erkennen lassen und ihre geschichtliche Urkundlichkeit zweifelhaft gemacht. Irrtum und Absicht haben zum Entstehen eines solchen Scheins zusammengewirkt; peinliche Gewissenhaftigkeit in literarischen Dingen lag nicht in der Art des Altertums, auf religiösem Gebiete am wenigsten. Von Betrug kann also keine Rede sein. Um Wahrheit und Dichtung zu sondern, stehen nun der Kritik äußere Bezeugungen und innere Gründe zu Gebote. Daß sie zuerst zu, in Beziehung auf die Ueberlieferung, negativen Resultaten kommt, also destruktiv wirkt, ist nur natürlich; ihr Ziel ist doch positive Feststellung und Konstruktion des Geschichtlich-Tatsächlichen. Kann sie es auch hierin nicht über Wahrscheinlichkeitsresultate hinausbringen, ja, muß sie sich oft mit der Hypothese (eine Annahme, aus der sich die von der Kritik beobachteten Tatsachen ohne Dokumente am ehesten erklären lassen) begnügen oder bei einem non liquet ankommen, so bedeutet ihre Arbeit doch immerhin einen Schritt der Annäherung an die Wahrheit, und nur wer den Glauben nicht hat, daß diese sich mit seiner Frömmigkeit unter allen Umständen vertragen müsse, kann die Kritik als „ungläubig" schelten und zurückweisen.

H. Holtzmann, Recht und Pflicht der bibl. Kritik, Karlsr. 1874. Derselbe in seiner n. t. Einleitung. Kuenen, Gesammelte Abhandlungen 1894, S. 3—46.

2. Das erste historische Erkenntnis-Resultat, das sich durch kritisch-wissenschaftliche Betrachtung der biblischen Bücher gewinnen läßt, wird sich auf diese selbst beziehen, also ein literargeschichtliches sein. Denn in erster Linie gibt die biblische Literatur über sich selbst Aufschluß. Woher die einzelnen Bücher stammen, dem Ort, der Zeit, dem Verfasser nach, wie sie untereinander zusammenhängen, etwa durch innerliche Verwandtschaft oder äußere Abhängigkeit, wie und aus welchen Quellen sie zustande gekommen, welchen Zweck sie verfolgen, welche Schicksale sie erfahren, insbesondere wie und wo sie zu

dem Ganzen der kanonischen Bibel zusammengefügt wurden, diese und damit zusammenhängende Fragen sind es, die hier zur Entscheidung kommen, wie sie ja auch den Theologen in erster Reihe, wenn er sich mit der Bibelexegese befaßt, interessieren müssen. Eine Geschichte also von der Art, wie die einzelnen biblischen Bücher sowohl als auch der sie in sich vereinigende Kanon des A. und N. T. entstanden sind, wird auf solchem Wege erwachsen; was die Bibel als Buch geschichtlich betrachtet ist, wird so festgestellt. Dies in der Gestalt einer alt- und neutestamentlichen, hebräischen und urchristlichen (oder biblischen) Literaturgeschichte zu geben, gestattet die verhältnismäßig geringe Zahl der uns erhaltenen Literaturwerke ebensowenig wie die dermalen noch herrschende Unsicherheit in betreff ihrer geschichtlichen Beurteilung[1]). Daher wird die Theologie die hierhergehörigen Erkenntnisse nach wie vor unter dem allerdings wenig besagenden Titel „**Einleitung ins A. und N. T.**“ zusammenfassen, diese in einen speziellen, mit den einzelnen Büchern sich befassenden, und einen allgemeinen, die Geschichte des Kanons darstellenden Teil zerfallen lassen, womit sie auch die Geschichte seiner Erhaltung (Textgeschichte), Verbreitung (Übersetzungen) und kirchlichen Behandlung (Exegesen- und Kritik-Geschichte) verbinden mag. In ihr wird sich das historische Verständnis des Bibelbuchs erschließen, auf Grund dessen dann später die systematische Theologie zu einem begründeten Urteil über seinen prinzipiellen Wert und seine kirchliche Bedeutung gelangt und die praktische Theologie in den Stand gesetzt wird, Regeln für seinen rationellen Gebrauch aufzustellen. Für beides liefert demnach unsre Disziplin, welche rein historisch-kritischen Charakter an sich trägt, das unentbehrliche Material.

Eine prinzipiell andre Auffassung bei G. Krüger, Das Dogma von N. T. 1896. — Einleitungen ins A. T.: de Wette-Wellhausen 1886, Reuß 1890, Kuenen (übers. v. Weber)[3] 1885 (87), Cornill[3/4] 1896, Strack[8] 1888, Baudissin 1901; ins N. T.: Reuß[6] 1887, Bleek[4] 1886, H. Holtzmann[3] 1892, Jülicher[3/4] 1901, B. Weiß 1889, Th. Zahn[2] 1900.

[1]) In diesem Falle müßten sonst natürlich die Apokryphen mit hereingezogen werden, während sie bei unserer Auffassung der Disziplin nur als Mittel zum historischen Verständnis der kanonischen Schriften in Betracht kommen.

3. Gehen wir nun weiter von diesen literargeschichtlichen Erkenntnissen zu denjenigen fort, welche sich aus den biblischen Büchern in Betreff der Dinge und Geschehnisse gewinnen lassen, die in ihnen berichtet werden, also zur eigentlichen biblischen Geschichte, so müßten wir streng genommen, die Geschichte derjenigen Zeit an die Spitze stellen, der die biblischen Verfasser angehören; denn über diese geben unsre Bücher in erster Linie Aufschluß, und in zweiter erst über eine hinter ihr liegende frühere, die wir nur durch die Vermittelung und in der Auffassung jener zu erkennen vermögen. Allein der Einfachheit halber sei hier vorangestellt, was in der geschichtlichen Entwickelung selbst an der Spitze steht und zugleich das höchste Interesse des Theologen erregen muß: **das Leben Jesu.** Nachdem die Quellen dazu zuerst unbesehen als authentisch genommen, dann (seit D. F. Strauß' erstem Leben Jesu 1835) in ihrer Historizität bestritten, endlich seit Anfang der 60er Jahre immer genauer untersucht worden sind, hat sich bei der überwiegenden Mehrzahl der heutigen Theologen die wohlbegründete Überzeugung herausgebildet, daß zwar zu einer Biographie Jesu unsere Quellen weder was ihre Quantität noch was ihre Qualität anbetrifft ausreichen, immerhin jedoch aus ihnen sich eine wissenschaftliche Überzeugung von dem, was Jesus gewesen ist, gebracht, gewollt und erlebt hat, im wesentlichen gewinnen lasse. Allein es ist wohl zu beachten, daß dieses Bild Jesu nur durch sorgfältigen Rückschluß aus der Strahlenbrechung, in der es seinen Verehrern, den Verfassern unsrer Evangelien, erschien, hergestellt werden kann. Denn unsre vier Evangelien, auf die wir doch hauptsächlich angewiesen sind, sind keine historischen Urkunden, sondern Erbauungsschriften, dazu von sehr ungleicher und in sich nicht übereinstimmender Art. Daß das Johannesevangelium seiner ganzen Darstellungsweise nach mit den drei andern nicht einfach kombiniert werden kann, daß es was Historizität betrifft, selbst wenn es ein Werk des Apostels wäre, erst in zweiter Linie in Betracht kommt, daß ein haltbarer Aufriß des Lebens Jesu sich nur aus den Synoptikern gewinnen läßt, sind heute fast allgemein anerkannte Sätze. Allein auch wenn die johanneische Frage gelöst wäre, die synoptische Frage bietet immer noch Schwierigkeiten genug. Die Art, wie die drei ersten

Evangelien in ihrer Darstellung des Lebens Jesu teils zusammengehen, teils voneinander abweichen, stellt ein ebenso reizvolles als kompliziertes Problem dar, dessen Lösung auf die historischen Resultate von größtem Einfluß sein muß. Zu alledem tritt die heute nicht mehr abzuweisende Erkenntnis, daß schon bei den ältesten Quellen des Lebens Jesu die Macht der Sage, der Legende, des Mythus tätig war. Hier aber liegt das Zentrum theologischer Wissenschaft. Denn obzwar die Frage, wer Jesus geschichtlich gewesen ist, von der dogmatischen, was von ihm zu glauben d. h. wie seine Erscheinung religiös zu werten sei, wohl unterschieden werden muß, so ist doch gewiß, daß die letztere nicht in einem Sinne beantwortet werden darf, der einer gesicherten Entscheidung über die erste widerspricht. Das orthodoxe Dogma von den zwei Naturen in Jesus Christus mag an dem „Leben Jesu" in Trümmer gehen, der Glaube an ihn kann sich nur und wird sich immer neu auf ihm aufbauen.

Gut orientierend O. Schmiedel, Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung 1902. — Hauptwerk: Keim, Jesus v. Nazara, 3 Bde. 1867—72, in einbändigem Auszug 1875. Heutige Darstellungen: B. Weiß (2 Bde.)[3] 1888, Beyschlag[2] 1887, O. Holtzmann 1901, P. W. Schmidt[4] 1904. Vgl. Hase, Leben Jesu 1829–[5]1865 u. Geschichte 1876. — Sehr förderlich Weinel, Jesus im 19. Jahrh. 1903.

4. Das Leben Jesu steht im Mittelpunkt der biblischen Geschichte, von ihm ist alles übrige abhängig. Die vor ihm liegende **Geschichte des Volkes Israel,** die uns oben unter den Hilfsdisziplinen der Auslegung begegnete (s. oben S. 88), tritt an dieser Stelle selbständig auf. Sie interessiert den christlichen Theologen doch nur als Vorgeschichte Jesu. Die nachfolgende **Geschichte der apostolischen und nachapostolischen Zeit** stellt sich als die Nachwirkung seiner Persönlichkeit in der Geschichte dar. Was im „Leben Jesu" zunächst isoliert und reinpersönlich auftritt, gewinnt hier, wo es sich als konstitutives Prinzip einer werdenden Gemeinschaft, der christlichen Kirche, geltend macht, eigentlich erst geschichtliche Gestalt. Von den Aposteln selbst treten freilich nur Paulus, Petrus und Johannes in das Licht der Geschichte, am meisten der erste, dessen Geschichte jedoch durch die Rivalität der beiden ihn betreffenden Quellengruppen, der paulinischen Briefe auf der einen, der Apostel-

geschichte auf der andern Seite, große Schwierigkeiten bereitet. Die Beantwortung der literarkritischen Frage, welche der „paulinischen" Briefe ihm zuzuschreiben sind, und welche historische Glaubwürdigkeit den Berichten der Apostelgeschichte beizumessen ist, ist hierfür die unerläßliche Voraussetzung; dazu stimmen beide keineswegs ohne weiteres überein. Ist so schon das Geschichtsbild desjenigen Apostels, der durch seine Wiederentdeckung in der Reformation für den evangelischen Theologen von hervorragendem Interesse sein muß, keineswegs fraglos, so erscheint vollends das des katholischen Kirchenfürsten Petrus stark durch die Legende beeinflußt; nicht nur sein Episkopat und Märtyrertod, sogar sein Aufenthalt in Rom ist bestritten. Und die johanneische Frage erst, die Frage, wer der Apostel Johannes war, ob der Zebedaide der Synoptiker zugleich der Verfasser des vierten Evangeliums und der Briefe, ob der der Apokalypse, ob der aller dieser Schriften, und ob er der bis zu Trajans Zeiten in Ephesus lebende Liebesjünger der Überlieferung sei und sein könne, ist äußerst schwierig zu lösen. Außerdem aber muß noch das Verhältnis der Apostel untereinander und ganz besonders das der übrigen zu Paulus, das jedenfalls kein absolut harmonisches war, in Betracht gezogen werden. Wie sich aus ihrem Zusammenwirken die Einheit der christlichen Kirche in ihren Anfängen entwickelte, wird also Gegenstand einer eigenen, jedenfalls nicht einfachen, Untersuchung sein müssen. Damit aber treten wir in den Bereich der nachapostolischen Zeit, von der uns jedenfalls einige pseudonyme Schriften des N. T. wie die Pastoralbriefe Kunde geben, und die unmittelbar überleitet zur Kirchengeschichte.

Weizsäcker, Das apost. Zeitalter der christl. Kirche[3] 1902. A. Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche[2] 1857. Über Paulus: Hausrath[2] 1872, Holsten, Zum Evangelium d. Petrus u. Paulus 1867. Renan 1872. — O. Pfleiderer, Das Urchristentum, s. Schriften u. Lehren in gesch. Zusammenhang[2] 1902. — Schwegler, Nachapostolisches Zeitalter 1846, Lechler, Das apost. u. nachapost. Zeitalter[3] 1885.

5. Das letzte Erkenntnisresultat der biblischen Wissenschaft wird dem oben für sie aufgestellten Zwecke gemäß ein religionsgeschichtliches sein müssen, d. h. wir wollen das ursprüngliche Christentum, wie es sich in den biblischen Schriften dar-

stellt, als Religion in seiner geschichtlichen Gestalt erfassen. Der überlieferte Name für diese Disziplin **„biblische (oder: alt- und neutestamentliche) Theologie“** ist als ungeeignet preiszugeben: nicht um Theologie, sondern um Religion handelt es sich ja. Also biblische Religionsgeschichte wäre die richtigere Bezeichnung. In ihrem Mittelpunkt steht für den Theologen selbstverständlich die Religion Jesu selbst, seine religiösen und in Verbindung damit seine ethischen Anschauungen, durch deren Verkündigung er das Christentum ins Leben gerufen und den Grund der christlichen Kirche gelegt hat. Hierfür ist unentbehrliche Voraussetzung die alttestamentliche oder israelitische und jüdische Religionsgeschichte, die wir oben (Seite 89) unter den Hilfsmitteln der Auslegung bereits erwähnt haben. Sie hat darzulegen, wie sich die Religion Israels von ihren semitischen Uranfängen durch den Mosaismus (eine umstrittene Größe) zum Prophetismus und von da zum Judaismus entwickelt hat. Die religiösen Anschauungen Jesu stehen mit dieser früheren Entwickelung in unablösbarer Beziehung, sei es, daß sie die Linie des A. Ts., besonders des Prophetismus, fortsetzen, sei es, daß sie in Gegensatz zu dem judaistischen Gesetzeswesen seiner Zeit treten. Wissenschaftlich sind sie daher ohne diese Grundlage weder in ihrer Einheit mit dem A. T., auf das sich ja auch die junge Kirche stets berufen hat, noch in ihrer originalen Neuheit zu erfassen. Wie sich dann aus ihnen der religiöse Glaube der Urgemeinde entwickelt, welche Modifikationen der ohne Zweifel tief eingreifende Paulus an diesem hervorgerufen, wie die Vertreter des urgemeindlichen Glaubens wieder darauf reagiert, welche fremden Einflüsse etwa noch hereingewirkt haben, und wie aus all diesen Faktoren sich der Glaube der jungen Christenheit gebildet hat, in welchem wir sie im 2. Jahrhundert schon den Kampf mit den heidnischen Religionen aufnehmen sehen, das sind die weiteren Gegenstände, mit denen sich dann die „neutestamentliche Theologie“ zu befassen hat. Sie rein historisch zu begreifen, kann nur gelingen, wenn man bei diesen Untersuchungen alle dogmatische Befangenheit ablegt und prinzipiell darauf verzichtet, die eigenen religiösen Anschauungen, und nur sie, schon im N. T. finden zu wollen. Zugleich muß man sich stets gegenwärtig halten, daß die neutestamentlichen Schriften

keine Lehr-, sondern Gelegenheits- und Erbauungsschriften sind, daß von einer festen Lehre oder gar von ausgebildeten Dogmen dort so gut wie noch keine Rede sein kann, daß ferner, wo Theologie auftritt (wie z. B. bei Paulus), sorgfältig untersucht werden muß, wie weit deren Rüstzeug aus den Kammern der außerchristlichen Religionen entnommen, also nicht original-christlich ist, und daß endlich unter den religiösen Anschauungen der neutestamentlichen Schriftsteller trotz aller Einigkeit in der christlichen Grundposition doch sehr starke Verschiedenheiten zutage treten müssen. Das „Licht der Welt" sendet eben mannigfach gefärbte Strahlen aus, aber seine Wirkungen sind sie alle, Jesus Christus wirkt fort und lebt sich erst aus in der Religion seiner Gläubigen.

Hier also ist der Anfang der Kirchengeschichte, hier die Grundlage der systematischen Theologie, hier die Werkstatt, in der alle Instrumente für den praktisch-religiösen Gebrauch der Kirche geschmiedet werden, hier ist das Herz der ganzen Theologie, das den Lebenssaft des Christentums aus den Quellen in sich sammelt, um ihn dann ausströmen zu lassen in die Adern der Kirche, ja der Menschheit (Herm. Schultz).

Neutestest. Theologien: B. Weiß[6] 1895, Ders. d. Rel. d. N. T. 1903, Reuß[3] 1864, Beyschlag[2] 1896, H. Holtzmann 1897. — Wernle, Die Anfänge unsrer Religion 1901. — Wendt, Die Lehre Jesu[2] 1901. E. Grimm, d. Ethik Jesu 1903.

VI. Kapitel.

Die historische Theologie.

1. Abschnitt: Aufgabe und Stoffabgrenzung.

1. Die historische Theologie knüpft genau an das Ergebnis der biblischen Wissenschaft an. Denn was wir dort in seinem ersten Keime werden sahen, eine Gemeinschaft, in der die urchristliche Frömmigkeit als konstitutives Prinzip wirkt (s. oben S. 95), eben das will nun die historische Theologie in seinem Wachstum verfolgen, in seiner Entwickelung darstellen. Nicht das Individuum, die Einzelpersönlichkeit, sondern erst die Gemeinschaft gibt die dauernde Form für eine geschichtliche Größe ab. So ist auch die christliche Frömmigkeit zu einer solchen erst dadurch geworden, daß sie eine Gemeinschaft hervorrief, in der die Persönlichkeit Jesu Christi fortlebte und -wirkte: die christliche Kirche. Zeigt diese sich innerhalb der biblischen Wissenschaft noch in ihrer Urform, der Einzelgemeinde, so läßt doch schon die Geschichte der nachapostolischen Zeit eine diese Gemeinden in sich zur Einheit zusammenschließende Kirche ins Gesichtsfeld treten. Hier nun entfaltet sich, was in Jesus Christus war, in Wechselwirkung mit den verschiedenen Zeitereignissen, -Lagen und -Strömungen zu einem großen Reichtum geschichtlicher Erscheinungen, deren Entwickelung und inneren Zusammenhang zu verfolgen die historische Theologie zur Aufgabe hat.

Sofern es sich dabei stets um den Nachweis handelt, daß eine solche Erscheinung irgendwie mit der christlichen Frömmigkeit zusammenhängt, daß sie also irgendwie einen Zweig dar-

stellt, der am Baume des Christentums gewachsen ist, und aus der Wurzel herstammt, die in der Persönlichkeit Jesu Christi zu finden ist, haben wir es hier mit einer Einheit zu tun, die in kontinuierlicher Linie sich fortsetzt. Sofern dagegen diese Einheit mit den wechselnden Anregungen der Außenwelt zusammentrifft, entsteht eine unendliche und a priori in keiner Weise festzustellende Mannigfaltigkeit. Bald hinauswirkend und sich ausbreitend, bald wieder umgekehrt von außen her bedrängt, bestimmt und beeinflußt, bald sich behauptend und durchsetzend, bald sich anpassend und beugend, wird die in der Einheit verborgene Kraft — wir können sie das Prinzip der christlichen Kirche nennen — in den verschiedensten Stellungen und Komplikationen auftreten, und die mannigfaltigsten Formen annehmen. Es gehört zur Aufgabe der historischen Theologie und zu dem vielen Anziehenden, was diese Aufgabe in sich schließt, weder in der Mannigfaltigkeit den Faden der Einheit zu verlieren, noch durch die Betonung dieser sich das Verständnis für jene zu verschließen.

2. Was außerhalb der Kirche liegt, bezeichnet man, im Anschluß an den biblischen Sprachgebrauch, als „Welt". Eine Entwickelung der christlichen Frömmigkeit gibt es also nur, sofern die christliche Kirche mit der Welt und ihrer Geschichte in Berührung und in Wechselwirkung tritt. Diese kann eine freundliche und eine feindliche sein. Es liegt in der Natur der Sache, daß das Feindliche am Anfang überwiegt und allmählich dem Freundlichen Raum gibt. So mildert sich mit der Zeit der Gegensatz von Kirche und Welt. Einwirkungen der Kirche gehen in die Welt über, wie die Welt wieder ihrerseits auf die Kirche zurückwirkt. Es fragt sich unter diesen Umständen, wieweit die historische Theologie ihre Grenze zu ziehen und welchem Stoffe sie sich eigentlich zuzuwenden hat. Halten wir uns an die Aufgabe, wie sie oben formuliert wurde, daß es gelte, die geschichtliche Entwickelung der christlichen Frömmigkeit und sie als wirkendes Prinzip zu verfolgen, so wird als eigentlicher Stoff der historischen Theologie doch ausschließlich die Geschichte der Kirche bezeichnet werden müssen. Denn hier nur wird sich diese Entwickelung fassen und studieren lassen. Das übrige, die Weltgeschichte auf der einen, und (um mit Richard Rothe

zu reden)[1]) die „Kulturgeschichte der christlichen Menschheit" auf der andern Seite werden dazu doch nur Ergänzungen liefern können, allerdings höchst wertvolle, ja notwendige Ergänzungen, ohne die das Ziel der wissenschaftlichen Arbeit nicht zu erreichen ist. Deshalb bleibt Kirchengeschichte der wesentlichste Gegenstand der historischen Theologie. Vertrautheit mit ihr wird von jedem wissenschaftlich gebildeten Theologen erfordert, und zwar um so größere, je enger diese Kirchengeschichte mit der Entwickelung derjenigen kirchlichen Gemeinschaft zusammenhängt, in der er vermöge seiner persönlichen Frömmigkeit steht und deren wirksames Organ zu werden er sich zur Lebensaufgabe gesetzt hat. Aber die allgemeine Welt- und Kulturgeschichte muß er für dieses Studium als unentbehrliche Voraussetzung mitbringen und neben der Kirchengeschichte stets im Auge behalten. Nur durch die sorgfältige Pflege des Zusammenhangs zwischen beiden bleibt die Kirchengeschichte vor theologischer Einseitigkeit, die leicht zur Verkehrtheit werden kann, bewahrt.

3. Eines der bedenklichsten Momente an dieser Einseitigkeit ist die Meinung, daß es auf dem Boden der Kirchengeschichte prinzipiell und qualitativ anders hergehe als auf dem der Welt- oder, wie man auch sagt, „Profan"-Geschichte. Wer beides kennt, muß zugestehen, daß, da überall Menschen tätig sind mit menschlichen Überzeugungen und Motiven, auch der Verlauf der Kirchengeschichte so gut menschlich ist wie der der Weltgeschichte. Nur daß unter den in der Kirchengeschichte zusammenwirkenden Faktoren jenes Prinzip der christlichen Frömmigkeit niemals außer Betracht zu lassen ist; es ist stets wirksam, obgleich es unter Umständen stark zurücktreten kann. Der Historiker wird das beachten, im übrigen aber nicht zugeben können, daß das Geschehen hier und dort durch eine prinzipielle Kluft getrennt sei. Die Methode der Geschichtsforschung ist nur eine, und an dieser nimmt die wissenschaftliche Kirchengeschichte einfach teil.

Eben dadurch aber erscheint sie in Parallele zur Geschichte andrer Religionsgemeinschaften, sofern ja auch in diesen ein bestimmtes religiöses Prinzip mit Weltverhältnissen in Wechsel-

[1]) Vorlesungen über K.-G., herausg. von Weingarten, 1875 I, S. 3; vgl. desselben Theol. Encyklopädie, 1880, S. 79.

wirkung tritt. Daß das Christentum nicht eine Religion neben andern, sondern die Religion sei, wird wohl die Glaubensüberzeugung des christlichen Kirchenhistorikers sein, darf aber für ihn weder Ausgangs-, noch Zielpunkt seiner Forschung und Darstellung werden. Die christliche Kirche als göttliche Schöpfung, alle andern Religionsgemeinschaften dagegen als menschliche Erfindungen anzusehen, kann nicht seine Sache sein. Zudem kann alles Göttliche Gegenstand der Geschichtsforschung nur sein, sofern es in menschlicher Gestalt auftritt, und umgekehrt wird, was eine Macht in der Menschengeschichte darstellt, religiöser Sinn überall als von Gott gewirkt betrachten müssen. Durch diesen Gesichtspunkt wird die christliche Kirchengeschichte zu einem Teil einer allgemeinen Religionsgeschichte, ebenso wie sie ein Teil der allgemeinen Weltgeschichte ist. Es wird dem Verständnis der Geschichte des Christentums nur zugut kommen, wenn der sie beschreibt Bescheid weiß über die Art, wie Religionen überhaupt sich ausgestalten und entwickeln. Von dem Überblick über alle kann die richtige Beurteilung der einen nur Nutzen ziehen. Deshalb ist allgemeine Religionsgeschichte als Voraussetzung und Hilfswissenschaft der Kirchengeschichte außer der allgemeinen Weltgeschichte zu kennen. Nur an der Hand dieser beiden wird die Kirchengeschichte eine befriedigende Antwort geben können auf die Frage, die ihr im letzten Grunde doch stets vor Augen steht: ob und wie sich die christliche (und evangelische) Frömmigkeit bewährt hat in der Geschichte der Menschheit.

Vgl. Jülicher, Moderne Meinungsverschiedenheiten über Methode, Aufgaben und Ziele der KG. 1901. v. Schubert, Die heutige Auffassung und Behandlung der KG. 1902. Hegler, KG. oder Religionsgeschichte, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche XIII, (1903) 1—37.

2. Abschnitt: Die Disziplinen.

1. Nach dem im vorigen Abschnitt über die Kirche Gesagten ist sie etwas Lebendiges. Denn in ihr waltet ein Prinzip als Kraft ihres Lebens von Jesus Christus her, und dieses Prinzip treibt, wirkt, entfaltet sich in ihrem geschichtlichen Leben. So können wir die Kirche einem Organismus vergleichen, und jede Einzelkirche, die sich auf Grund der ursprünglich-allgemeinen

bildet, hat an diesem Vergleich teil. Wie nun jeder Organismus seine Organe hat, in denen er sein Leben betätigt oder seine Lebensfunktionen ausübt, so entfaltet die Kirche verschiedene Seiten ihrer Existenz, um in ihnen die ihr als einem Organismus notwendigen Lebensfunktionen auszuüben. Ohne diesen Vergleich nun ins einzelne hinein künstlich ausführen zu wollen, lassen wir uns doch durch ihn auf die reiche Fülle von kirchlichen Lebenserscheinungen hinweisen, welche die historische Theologie zu erforschen und darzustellen hat.

Nach außen zunächst wird die natürliche Expansionskraft des kirchlichen Organismus entweder gehemmt oder freigelassen und begünstigt: Verfolgungen, Repressalien des Staates oder andrer Religionsgemeinschaften oder herrschend gewordener Zeitströmungen auf der einen, Missionstätigkeit und Beeinflussung des weltlichen Lebens durch die Kirche auf der andern Seite. Nach innen sodann wird sich die Tätigkeit der Kirche naturgemäß darauf richten, bleibende Organe und feste Formen auszubilden, welche sie bei dieser ihrer Berührung mit der Welt wirksam vertreten können: das ist die verfassungbildende, auf Selbstorganisation der Kirche gerichtete Arbeit. Danebenher wird notwendigerweise eine andre gehen müssen, die sich auf theoretische Auseinandersetzung mit andersgearteten oder widerstrebenden Glaubenssystemen und Weltanschauungen richtet: die Kirche bildet eine Theologie aus, die ihre Weltanschauung mit den Mitteln des Denkens und der Wissenschaft vertritt. Legt sie die Resultate ihrer Kämpfe mit ihren Gegnern feierlich in sanktionierter Form nieder, so entsteht das Dogma, dessen Bildung also ebenfalls mit der Geschichte fortschreitet; in ihm spricht sie aus, wie sie sich selbst in ihrer Eigentümlichkeit versteht in einer bestimmten Zeitlage, und formuliert dieses Verständnis. Weiter hinein nach innen aber übt sie auf sich selbst und ihre Glieder eine Reihe von Tätigkeiten aus, die dazu bestimmt sind, sei es die heranwachsende Jugend in die Kirche selbst einzuführen: — Erziehung, Unterricht; sei es die Erwachsenen bei ihr festzuhalten und durch sie zu der Lebensführung zu leiten, welche die Kirche für die richtige hält: — Ausbildung kirchlicher Sitte, Zucht, des Beichtwesens; sei es endlich die Pflege des religiösen Prinzips, von dem sie lebt und um dessen-

willen sie da ist, zu kultivieren in Gottesdienst und Predigt, wozu dann die Ausbildung einer kirchlichen Kunst in ihren verschiedenen Zweigen gerechnet werden muß. Das alles und soviel gehört zum kirchlichen Leben, das alles entwickelt sich, hat seine Geschichte und sie zu erkennen ist Aufgabe der historischen Theologie.

2. Allein daraus nun den Schluß ziehen zu wollen, daß es ebensoviele Disziplinen der historischen Theologie geben müsse, als das kirchliche Leben derartige Erscheinungsseiten hat, wäre voreilig. Wohl ertragen diese Erscheinungsseiten alle eine kirchengeschichtliche monographische Behandlung, ja vom Standpunkt der Wissenschaft aus betrachtet ist eine solche sogar unbedingt erforderlich; denn nur aus der Kenntnis des Einzelnen setzt sich die des Ganzen zusammen. Aber für das theologische Studium gilt eine andre Regel und nach ihr richtet sich die Entstehung der Disziplinen, es ist die Regel, welche das berufliche Interesse und die künftige berufliche Tätigkeit des Theologen vorschreibt. Hierdurch aber ist keineswegs die Vertrautheit desselben mit der geschichtlichen Entwickelung jedes einzelnen Zweiges des kirchlichen Lebens gefordert, wohl aber die mit seiner Gesamtentwickelung. Diese nun umfaßt alle Zweige und Seiten desselben in ihrer gegenseitigen Bedingtheit und Wechselwirkung. Je viel- oder besser allseitiger sie dargestellt wird, um so richtiger wird sie sein, um so zutreffender zugleich für das geschichtliche Verständnis jedes einzelnen Zweiges. So entsteht hier als beherrschende Disziplin, die **allgemeine Kirchengeschichte**, welche, selbst natürlich ruhend auf der Kenntnis des Entwickelungsganges der einzelnen Seiten am kirchlichen Leben, doch dieses, sie alle zusammenfassend, in seiner Totalität zur Darstellung und zum Verständnis bringt. Sie pflegt, da sie den Umfang eines Semesters weit überschreitet, vier- oder fünfstündig pro Woche in drei oder vier Teilen vorgetragen zu werden, je nach der Einteilung, welche der Dozent dem Stoffe glaubt geben zu müssen. Diese aber wird unter allen Umständen eine sachliche sein d. h. den aus dem Gange der Entwickelung selbst sich ergebenden Einschnitten (Epochen) nachgehen und so sich in Zeiträume (Perioden) gliedern müssen, welche, in sich durch einen charakteristischen Hauptzug zusammengehalten, jeweils

die ganze Fülle der kirchlichen Lebensbetätigungen, wie sie sich unter dessen Herrschaft gestaltet, zur Darstellung zu bringen, in sich also ebenso wie das Ganze Vielseitigkeit mit Einheitlichkeit zu verbinden haben, und zwar nicht nach einem trockenen, stereotypen Schema, sondern in der vollen Beweglichkeit und Mannigfaltigkeit, die das geschichtliche Leben selbst aufweist, damit was ein Lebendiges ist, auch als ein Lebendiges vor Augen trete.

3. Als eine besondere Disziplin neben einer solchen allgemeinen Kirchengeschichte hat sich seit Anfang des 18. Jahrhunderts die **Dogmengeschichte** herausgebildet. Da die geschichtliche Entwickelung des Dogma nach obigem ebenfalls in die allgemeine Kirchengeschichte fällt, kann die Abzweigung einer besonderen Dogmengeschichte nur auf einem eigentümlichen Interesse beruhen, das der Theologe eben an dieser Entwickelung nimmt und das ihm ein genaueres wissenschaftlicheres Eingehen auf sie wünschenswert macht. Das Verhältnis läßt sich ungefähr mit dem zwischen „biblischer Theologie" und biblischer Geschichte in Parallele stellen. Die innerliche Seite der geschichtlichen Entwickelung interessiert eben ganz besonders; man möchte den eigentlich religiösen Entwickelungen auf die Spur kommen. Diese aber scheinen sich in der Kirchen-Lehre am deutlichsten darzustellen, zumal wenn man von der landläufigen, obwohl irrigen, Ansicht ausgeht, die Religion, das Christentum sei eine Lehre. Dazu kommt, daß für den Theologen und künftigen Diener der Kirche von ganz besonderem Interesse sein muß, gerade über das Dogma d. h. über die von der Kirche ausgebildete und sanktionierte Lehre (denn Dogma heißt auf unserm Gebiet soviel wie die mit kirchlicher Autorität bekleidete, maßgebende Lehre) wissenschaftlich orientiert zu sein. Hängt doch davon seine künftige berufliche Gebundenheit oder Freiheit ab. Aus diesem Interesse heraus will er wissenschaftlich erkennen, 1. wie es überhaupt zur Bildung kirchlicher Dogmen gekommen ist, 2. welche religiös-christlichen Motive dabei mitgewirkt und sich geltend gemacht haben, 3. mit welchen Mitteln bestimmter philosophischer Gedankensysteme und eines allgemein-menschlichen Begriffsmaterials die Formulierung des Dogma sich jeweils vollzogen hat, 4. in welcher Weise und durch

welche inner- oder außerkirchlichen Anlässe sich das einmal entstandene Dogma dann weiterentwickelt hat, 5. welche Beiträge dazu die orientalisch-griechische Kirche und welche der römische Katholizismus geliefert, und endlich 6. wie sich zu diesem Erzeugnis der Geschichte die Reformation und der Protestantismus prinzipiell und tatsächlich gestellt hat. Eine solche wissenschaftliche Einsicht nur kann ihm eine selbständige Stellung zum Dogma geben, kann ihn Wahres und Irriges, einen bleibenden und wertvollen (religiösen) Kern von der vergänglichen und zeitgeschichtlich bedingten (philosophischen) Schale scheiden und so das kirchliche Dogma recht, d. h. ebenso positiv als negativ würdigen lehren. Solchem theologischen Lebensinteresse dient die Dogmengeschichte und deshalb existiert sie als besondere Disziplin.

Aus dem Gesagten wird sich aber auch ergeben, daß sie ohne die Einsicht in die wechselnden philosophischen Systeme unverständlich bleiben muß. Deshalb ist Geschichte der Philosophie eine hier mit zwingender Notwendigkeit auftretende Hilfswissenschaft der Theologie. Neben ihr aber tritt, obgleich nicht ebenso notwendig, an dieser Stelle die **Geschichte der Theologie** als unterstützende Wissenschaft auf. Denn von Theologen sind die Dogmen geschaffen, ihre Anschauungen prägen sich in ihnen aus, und was etwa davon zurzeit nicht in das kirchliche Dogma hat eingehen können, schlägt sich in ihrer Theologie nieder, um vielleicht später auf weiten Umwegen doch noch zu kirchlicher Geltung zu gelangen oder als Neben- und Unterströmung neben dem offiziellen Dogma einherzugehen.

4. Die Geschichte befaßt sich mit der Vergangenheit, aber man treibt sie um der Gegenwart willen, man will durch sie für diese orientiert sein. So liegt es nahe, den Ertrag der geschichtlichen Entwickelung des kirchlichen Gesamtlebens in der Gegenwart und für sie zu fixieren. Das geschieht in zwei Disziplinen, von denen freilich nur die erste zu akademischer Ausbildung gelangt ist, in der **Symbolik** und **Statistik.** Die Symbolik, hergeleitet von *σύμβολον* i. A. = Erkennungszeichen, will das Eigentümliche der Kirche beziehungsweise Kirchen, wie es sich im Laufe der Zeiten herausgebildet hat und heute besteht und gilt, darlegen, nicht also bloß die Lehre derselben (wie sie in

den s. g. symbolischen Schriften der verschiedenen Kirchengemeinschaften ausgesprochen ist) — denn unter Umständen liegt in dieser gar nicht das Eigentümliche —, sondern auch ihren Kultus, ihr Recht, ihre Verfassung, Sitte u. s. w. Daher ist sie mit Recht in neuerer Zeit **„Konfessionskunde"** genannt worden. Nebeneinander stellend was die Eigentümlichkeit der verschiedenen Konfessionen bildet, gestaltet sie sich „komparativ", unter Heraushebung sowohl des Übereinstimmenden als auch des Gegensätzlichen. Überall basiert auf dem Grunde der Geschichte, gibt sie selbst doch nur denjenigen Querschnitt derselben, der durch die Gegenwart bedingt ist und in ihr Geltung hat, verbunden mit einem, wieder an der Geschichte orientierten Urteil über die Beschaffenheit des Querschnitts im Verhältnis teils zu der bisherigen Entwickelung der betreffenden Konfession, teils zu dem Ganzen der christlichen Kirchengeschichte. So liegt hier die unmittelbare Überleitung in die systematische Theologie vor. — Die Statistik ist, dem Wesen nach der Symbolik eng verwandt, natürlich mehr auf das Äußere, die tatsächlichen Bestände, Verhältnisse und Daten gerichtet, geht aber, je mehr sie sich dem einzelnen zuwendet und dadurch wieder dem Inneren sich nähert, in die kirchliche Volkskunde oder **„Kirchenkunde"** über, welche ihrerseits wieder eine wichtige Grundlage der praktischen Theologie insofern darstellt, als sie das Wirkungsfeld des praktischen Theologen zur Anschauung bringt.

1. Lehrbücher der Allg. Kirchengeschichte: Hase[12] 1900, J. H. Kurtz[13] 1899, Möller[3] 1902, K. Müller 1892/1902; Grundrisse: Kurtz[15] 1901, Sohm[12] 1901, Loofs 1901, v. Schubert, Grundzüge 1904. Weingarten-Arnold, Zeittafeln und Überblicke zur KG.[5] 1897; für Deutschland: Hauck, 4 Bde.[3] 1898ff.

2. Für die Dogmengeschichte: G. Krüger, Was heißt und zu welchem Ende studiert man DG.? 1895. — Lehrbücher: A. Harnack in 3 Bdn.[3] 1894/97, Grundriß[3] 1898, Loofs 1890, F. Nitzsch 1870, R. Seeberg 1895/98, Grundriß 1900, Hagenbach-Benrath[6] 1888, Thomasius[2] 1886/89, A. Dorner 1899.

3. Symbolik: Kattenbusch, Vergleichende Konfessionskunde in 2 Bdn. 1892, Loofs I 1902, Herm. Schmidt 1890, E. F. K. Müller 1896. — Symbolische Schriften: griech. Kimmel 1850, römisch. Streitwolf u. Klener 1838, luther. Hase[3] 1846, J. T. Müller[7] 1890 (deutsch u. latein.), reform. Niemeyer 1840, Heppe 1860, E. F. K. Müller 1903.

4. Statistik: P. Pieper[2] 1901. Kirchenkunde: P. Drews 1902ff. — Vgl. „Chronik der Christlichen Welt" seit 1891 und die verschiedenen Kirchenzeitungen; die Lektüre der letzteren ist jedoch dem Studenten nicht anzuraten.

3. Abschnitt: Quellen und Methode.

1. Daß wie alle Historie so auch die Kirchengeschichte nur insoweit etwas wert ist, als sie auf dem Studium der Quellen beruht, versteht sich von selbst. Dem Theologiestudierenden jedoch kann die Kenntnis dieser Quellen nicht zugemutet werden. Aber soviel ihm möglich ist, muß er sie erstreben. Das bloß mit dem Gedächtnis angeeignete Lehrbuchwissen taugt nicht viel, geht bald wieder verloren und macht nicht selbständig. Einsicht in die Quellen macht das Studium der Kirchengeschichte auch erst wirklich interessant. Also sei ein jeder darauf bedacht, daß er wenigstens einige Hauptquellen ganz, andere in Auswahl zu lesen bekomme; namentlich empfiehlt es sich, solche Quellenlektüre neben der kirchengeschichtlichen Vorlesung hergehen zu lassen.[1])

Diese Quellen bestehen natürlich zu allermeist aus Schriften, Briefen usw. der Persönlichkeiten, die in der Kirchengeschichte eine Rolle spielen und von denen die historische Theologie handelt. Sie gehören der christlichen bezw. kirchlichen Literatur an; aber eine kirchliche Literaturgeschichte ist nicht geschrieben. Nur die älteste Zeit ist monographisch behandelt, Patristik oder Patrologie genannt (von den patres ecclesiae). Davon unterscheiden sich die „Überreste des amtlichen und geschäftlichen Verkehrs" (Heinrici) als Urkunden. Die Lehre von ihnen heißt Diplomatik (von *διπλωμα*); die Kunst sie zu lesen und zu bestimmen lehrt die Paläographie. Das alles sind also Hilfsdisziplinen der historischen Theologie; und zu ihnen muß auch noch die christliche Archäologie und Kunstwissenschaft gerechnet werden, sofern sie sich mit einer dritten Art von Quellen, den Denkmälern, in ihrem ganzen Umfang befaßt. Doch kann man die beiden letzten Disziplinen auch (ebenso wie die Literaturgeschichte) als Zweige der historischen Theologie selbst ansehen. Daß bei der Benützung, Kombination und Verwertung dieser verschiedenen Quellen

[1]) Zu den lesenswertesten Quellen gehören: die „apostolischen Väter", Schriften Tertullians und Augustins, besonders seine Konfessionen, Eusebs Kirchengeschichte, Luthers 3 Reformationsschriften und etwa noch des Ignatius von Loyola Exercitia spiritualia und Speners Pia desideria.

Kritik und Hermeneutik dieselbe unentbehrliche Rolle spielen, wie bei der biblischen Wissenschaft, braucht nur eben gesagt zu werden. Die Diplomatik ist schließlich nur für Gelehrte, dagegen sollte die Archäologie und Kunstgeschichte, wo sie gelesen wird, nicht ungehört bleiben; zuweilen spiegelt sich im Kunstwerk mehr von Religion als im Dogma.

2. Die Arbeit, mit Hilfe dieser Quellen nun ein richtiges Bild des geschichtlichen Verlaufes zu gewinnen und darzustellen, ist nicht leicht. Die Geschichtsschreibung ist eine hohe Kunst. Was speziell die Kirchengeschichtsschreibung betrifft, so ist ihre Methode weder sehr alt, noch allgemein anerkannt. Man braucht nur an römische Geschichtsschreiber wie Janssen und Denifle und wieder an antirömische wie Hoensbroech zu denken, um einzusehen, daß es eine allgemein anerkannte und befolgte Methode der Kirchengeschichtsschreibung noch nicht gibt; sonst könnten die Resultate nicht so weit auseinandergehen. Der Grund liegt darin, daß wie bei jeder Geschichtsschreibung so auch hier neben den aus den Quellen zu erhebenden objektiven Tatsachen sich auch ein subjektives, persönliches Moment mit Notwendigkeit geltend macht, das in der Kombination und Beleuchtung dieser Tatsachen und der gesamten Beurteilung ihres Verlaufes zum Ausdruck kommt. Ohne dieses subjektive Moment gibt es keine Geschichte, am wenigsten eine Kirchengeschichte. Denn es läßt sich schlechterdings nicht denken, daß sie ein evangelischer Theologe auf eine der römischen Kirche schließlich Recht gebende Weise darstellen würde und umgekehrt. Gänzlich eliminieren also läßt sich die für alle Theologie geltende (s. oben S. 7) kirchliche Voraussetzung auch bei der historischen Theologie nicht — man denke nur an die Beurteilung der Reformation, welche für immer kontrovers bleiben wird — aber die anständigen theologischen Historiker beider Konfessionen sind heute doch darin übereingekommen, sie möglichst zurückzudrängen, und was davon übrig bleibt als unvermeidliche Begleiterscheinung der eigentlich wissenschaftlichen Arbeit hinzunehmen.

Es hat aber lange gedauert, bis die Kirchengeschichte bei diesem, heute wenigstens theoretisch anerkannten Grade von Objektivität angekommen ist. Nicht nur die alte Christenheit

war davon so weit entfernt, daß sie vielmehr die Kirche als überall im Recht ansah und auf ihrer Seite stets Gottes Werk und Segen (der sich natürlich auch in Wundern kundgab), auf der gegnerischen dagegen die Machinationen und die Überwindung des Teufels erblickte, sondern auch die Reformation konnte von diesem dogmatisch-polemischen Gesichtspunkte zunächst nicht loskommen, nur daß sie das Teuflische naturgemäß im anderen Lager sah. So betrachtete jede auch der späteren Zeiten die Ereignisse der Vergangenheit durch die Brille ihrer Gegenwart; dem Pietismus konnten die Ketzer in besserem Lichte erscheinen, weil sie oft ein innigeres und sittenstrengeres Christentum vertraten als die veräußerlichte offizielle Kirche, der Rationalismus vermochte großen Erscheinungen vergangener Zeiten oft nicht gerecht zu werden, weil sie so wenig den Forderungen seiner aufgeklärten Vernunft entsprachen, und lieber erklärte er große Wirkungen aus dem zufälligen Zusammentreffen von lauter kleinen Ursachen, als daß er der siegreichen Kraft einer ihm unvernünftig scheinenden Idee etwas Rechtes zugetraut hätte. War es am Anfang eigentlich Gott, der alles machte, so am Ende die Umstände ohne Gott. Damit war im Grunde gar keine Kirchengeschichte mehr möglich. Aber auch wo man wie heute diese Fehler der alten Kirchengeschichtsschreibung erkannt, wo man an die Stelle der kirchlich gebundenen dogmatischen Betrachtungsweise die kritisch-freie, an die Stelle der polemischen die unparteiische, und an die der pedantischen Sittenrichterei die Weitherzigkeit gesetzt hat, bleiben noch genug Streitfragen übrig, und es wird auch heute noch sehr verschieden beantwortet, ob mehr den epochemachenden Personen oder den weiterschiebenden Kultur- und Wirtschaftsverhältnissen der Vorrang zuerkannt, ob in dem Gang der Dinge mehr die Entwickelung einer religiösen Idee oder der Effekt zusammentreffender Umstände und Verhältnisse anerkannt werden soll. Dort fürchtet man eine willkürliche Geschichtskonstruktion, die von den Tatsachen verlassen ist, hier eine ideen- und sinnlose Aneinanderreihung von Einzelheiten, die schließlich wertlos wird. So spielt also auch die Frage nach Sinn und Ziel des Ganzen herein, die Frage, ob eine teleologische Betrachtungsweise Anwendung finden dürfe oder die rein kausale, die

auf naturwissenschaftlichem Gebiete gilt, zureiche und die Alleinherrschaft beanspruchen könne. Alles wird immer und ewig von nicht bloß theologischen, sondern auch philosophischen Voraussetzungen abhängen, die der Historiker zur Geschichte hinzubringt, und deshalb wird, auch wo jene beiden Extreme vermieden sind, die volle Objektivität, d. h. diejenige Betrachtung der Geschichtsereignisse, welche sie nicht durch eine Brille von bestimmter Nummer sieht, sondern wie aus einem reinen Spiegel wiedergibt, ein Ideal bleiben, welches nur annähernd erreichbar ist, obwohl es niemals wieder aufgegeben werden darf. Eine gewisse Kongenialität mit dem Stoffe, hier also eine religiöse, muß gewiß vom Kirchenhistoriker sogut wie vom Bibelforscher (s. oben S. 90) gefordert werden. Auf der andern Seite aber steht fest, daß die höchste religiöse Position am tolerantesten allen übrigen gegenüber macht, und daß den Charakter, auch den fremdartigen, schließlich nur der Charakter zu würdigen weiß. Insofern wird evangelisches Christentum wohl nicht vergeblich um jene Objektivität ringen, und der Gefahr, durch sie farblos und charakterlos zu werden, entgehen können.

Zur Einführung in die Quellen dient gut Mehlhorn, Aus den Quellen der K.-G. 1 und 2, 1899; im übrigen G. Krüger, Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, seit 1891.

Für die Methode: F. Chr. Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, 1852 und die oben S. 102 angeführte Literatur. — Geschichte der altchristl. Literatur: A. Harnak 1893/97, Krüger 1895. — Bardenhewer (kath.), Patrologie[3] 1901.

VII. Kapitel.

Die systematische Theologie.

1. Abschnitt: Übergang und Übersicht.

1. Mit dem historischen Erkennen, wie es in der biblischen Wissenschaft und der historischen Theologie geübt und errungen wird, kann sich der Theologe schlechterdings nicht zufrieden geben. Weder sein wissenschaftlicher Sinn noch seine praktische Frömmigkeit können hier halt machen. Wir sahen bereits an einem Punkte (s. oben S. 111) die Erkenntnisarbeit der Geschichtswissenschaft über sich selbst hinausweisen: sie bedurfte philosophischer Grundlagen, um über das Geschehene, seinen Zusammenhang wie seinen Sinn und Wert ein Urteil zu gewinnen; sie brauchte einen Maßstab, den sie nicht aus der Welt der objektiven Tatsachen schöpfen konnte, den vielmehr das beurteilende Subjekt in sich selbst haben muß. Also die Frage: wie denke ich darüber? wie stehe ich dazu? drängt sich mit Notwendigkeit auf. Und wie sollte diese Notwendigkeit nicht für den Theologen besonders dringend sein, da doch die praktische Aufgabe, einzutreten mit seiner Lebensarbeit für die evangelisch-christliche Weltanschauung, der praktische Entschluß, sich zum Organ derjenigen Gemeinschaft zu machen, die dieses Eintreten sich zum Zwecke gesetzt hat, ohne eine Antwort auf diese Fragen schlechterdings unausführbar erscheinen müssen?

Also eine persönliche Überzeugung zu gewinnen in betreff dieser auf solche Weise biblisch fundamentierten und historisch gewordenen christlich-evangelischen Frömmigkeit, eine feste und

klare Stellung sich zu verschaffen in Beziehung auf jene in der Bibel gefundenen Prinzipien, sowie auch auf die von der Geschichte vorgeführten Erscheinungen, das ist das Bedürfnis, welches sich jetzt dem Theologen aufdrängt. Es handelt sich aber darum, dieses Bedürfnis auf eine Weise zu befriedigen, welche ebenso vor seinem wissenschaftlichen Gewissen wie mit seiner persönlichen Frömmigkeit zusammen bestehen kann. Hier reicht ein dilettantisches Urteil, das nach rein individuellem Geschmack seine Entscheidung trifft, dieses annehmbar und jenes widerwärtig findet, so wenig aus als das nur politische Sicheinrichten auf eine gerade herrschende kirchliche Durchschnittsmeinung, oder gar das Hinschielen nach oben oder unten, nach dem, was seitens der kirchlichen Behörden oder der Gemeinden von dem Pfarrer nun einmal verlangt wird. Seine Überzeugung soll und muß eine wissenschaftliche begründete sein; diese allein führt zur Selbständigkeit.

Nun kann aber eine Überzeugung nichthistorischer Art nur unter der Voraussetzung wissenschaftlich sein, daß sie, auf dem Grunde der Geschichtstatsachen ruhend, in sich einheitlich, geschlossen und zugleich mit allen Gebieten des tatsächlichen Wissens und Erkennens auseinandergesetzt ist. Das aber nennen wir eine Weltanschauung, und je wissenschaftlicher eine solche ist, umsomehr trägt sie den Stempel des Systems. Denn im System nur findet alles Tatsächliche seinen bestimmten, ihm gebührenden Ort, im System nur wird es zur Einheit gebracht, indem ein Teil den andern ebensosehr begrenzt als fordert, also eine lückenlose und widerspruchslose Geschlossenheit erreicht wird, und ein solches System nur wird sich allem andern Denken und Wissen gegenüber zu halten und zu bewähren in der Lage sein. Schwer ist's freilich, daß ein Mensch zu einem solchen System wirklich komme; aber suchen muß er es, wenn anders er wissenschaftlichen Sinn und Trieb und zugleich Bedürfnis und Aufgabe hat, für eine bestimmte Weltanschauung einzutreten. Also heraus müssen wir aus der angenehmen kühlen Temperatur, die in der historischen Theologie herrscht; in der systematischen geht's heißer her, hier wird gerungen um Standpunkt und Überzeugung, hier muß die Persönlichkeit mit all ihren inneren Besitztümern und äußeren Erfahrungen sich

in die Schanze schlagen, hier muß sie daher auch mitreden dürfen, weit mehr als bisher, denn hier gilt es ihr wissenschaftliches Bewußtsein von dem Gegenstand ihrer Berufsarbeit und zugleich ihr Stehen oder Fallen im Streite der Meinungen und im Strome des Lebens. Wenn wir früher (s. oben S. 98) „die biblische Theologie" das Herz der ganzen Theologie genannt haben: hier ist ihr Kopf, ihr Gehirn, von dessen Gesundheit die Klarheit und Kraft ihres Handelns abhängt.

2. Eben aus dem Grunde, weil hier die Persönlichkeit eine notwendige und in der Sache selbst begründete Rolle spielt, werden die Wege, auf denen man zu einer systematischen oder wissenschaftlich-begründeten evangelisch-christlichen Überzeugung gelangt, und die Art, wie sich diese gestaltet, sehr verschieden aufgefaßt. Was der Einzelne auf diesem Gebiete erreicht, gilt stets zunächst nur für ihn selbst, in zweiter Linie für diejenigen, denen es sich vermöge einer gewissen persönlichen Homogeneität empfiehlt. Es kann daher nicht befremden, daß die systematische Theologie nicht dasjenige Maß von allgemein anerkannter, fester Auffassung und Gestaltung aufweist, wie wir es immerhin bei den beiden ersten Teilen der theologischen Wissenschaft trotz starker Differenzen im einzelnen konstatieren können. Jeder hat schließlich seine eigene systematische Theologie und muß sie haben, und wer es dazu nicht bringt, hat wenigstens die Wahl unter den mannigfaltigen Systemen, welche die verschiedenen theologischen Schulen, in der Regel infolge der Überherrschaft einer starken und führenden Persönlichkeit, hervorgebracht haben und noch immer hervorbringen. Diese Wahl unsrerseits beeinflussen zu wollen, geht nicht an. Das hieße die Persönlichkeit vergewaltigen, die hier doch das letzte Wort zu sprechen hat. Aber auch die Darlegung jener verschiedenen Systeme und ihre Gruppierung nach gewissen Grundzügen und Beurteilung nach einem bestimmten Maßstab scheint mir über den Zweck dieses Buches, das doch in allererster Linie der Orientierung von Anfängern über das Ganze des theologischen Gebietes dienen soll, hinauszugehen. Es würde das, da die Voraussetzungen dafür doch nicht vorhanden sein können, eher verwirren als Klarheit schaffen, die Wahl also mehr erschweren als erleichtern. Vielmehr empfiehlt

es sich, daß der junge Theologe, wenn er erst in seinen Studien bis an diesen Punkt gelangt ist, sich aus Werken wie Carl Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie[4], 1869, G. W. Frank, Gesch. der prot. Theologie. 3 Bde., 1862/75 oder O. Pfleiderer, Entwickelung der prot. Theologie seit Kant 1891 einen Überblick über diese Mannigfaltigkeit der Schulen und Systeme verschaffe, um darnach die Wahl desjenigen zu treffen, mit dem er sich zunächst einlassen will. Denn unter allen Umständen ist ja wünschenswert, daß er mehrere kennen lerne, wenn er sich auch nur für eines entscheiden kann. Er wird dann auf Grund des bisher Erworbenen, wobei dann auch noch seine jungen Erfahrungen und die Erträgnisse etwaiger Diskussionen mit seinen Kommilitonen mitsprechen, weit eher in der Lage sein, das zu treffen, was für ihn paßt, d. h. in dasjenige System sich zunächst einmal einzuleben, welches ihm in diesem Zeitpunkt als der zutreffendste Ausdruck und zugleich als die schützendste Hülle seiner persönlichen Frömmigkeit, wie sie sich in Berührung mit den beiden ersten Teilen der Theologie gestaltet hat, erscheinen mag. Fehlgriffe sind freilich auch dann nicht ausgeschlossen und ein Übergang von einem System zum andern in dieser Entwickelungszeit durchaus nicht zu tadeln — kann doch beides viel später noch durchaus sittlich berechtigterweise vorkommen — das ist nur die notwendige Kehrseite der Selbständigkeit, die wir suchen und zu der das akademische Studium führen soll.

Unter diesen Umständen wird für das vorliegende Buch nur eines übrig bleiben. Es wird nur die eigene Auffassung seines Autors von der systematischen Theologie vortragen, aber versuchen müssen, diese in derjenigen Allgemeinheit zu halten, welche nicht für ein bestimmtes System gefangen nimmt, sondern sich darauf beschränkt, die Punkte, auf die es in allen Systemen ankommt, scharf herauszuheben, die Probleme, welche von allen irgendwie bewältigt werden müssen, zur Geltung zu bringen und unter ihnen den Zusammenhang aufzuweisen, in dem sie der Natur der Sache nach zu stehen scheinen. Das wird der enzyklopädische und methodologische Gesichtspunkt sein, von dem ich ausgehe, und unter dem ich die folgenden Darlegungen zu betrachten bitte.

3. Wir suchen eine wissenschaftlich-systematische Gestaltung unsrer religiösen, unsrer evangelisch-christlichen Überzeugung. Wie entsteht eine solche? Ich denke doch allgemein zugestandenerweise dadurch, daß die Zusammenhänge aufgesucht und festgestellt werden, in denen sich das in Rede stehende Objekt, hier also unsere evangelisch-christliche Frömmigkeit, seiner Natur nach und gemäß den durch die biblische Wissenschaft und die historische Theologie aufgehellten Tatsachen befindet. Dieser Zusammenhänge aber scheinen es mir im wesentlichen vier zu sein. Zuerst ist soviel gewiß, daß die Frömmigkeit und fromme Überzeugung etwas ist, was auf dem Grunde unsrer Seele lebt, und aus der Eigentümlichkeit unsres menschlichen Seelenlebens sich entwickelt. Mit diesem Seelenleben und all seinem Inhalt steht es zunächst in Zusammenhang. Die Religion erscheint als ein Phänomen unsrer menschlichen, geistigen Existenz überhaupt; sie muß von daher verstanden, daraus entwickelt, damit in Einklang gebracht sein. Zweitens aber ist unsre Frömmigkeit, sofern sie christlich-evangelisch ist, geschichtlich bestimmt, sie trägt die Züge eines bestimmten Religionstypus, eben desjenigen, dessen Prinzipien uns die biblische Wissenschaft, dessen weitere Entwickelung uns die historische Theologie hat kennen lehren. Insofern ist sie selbst eine geschichtliche Größe und tritt als solche mit andern geschichtlichen Größen derselben Art, also mit andern geschichtlichen Religionstypen in Konnex und Parallele. Eine Überzeugung in Betreff ihrer wird sich ohne ihre Vergleichung mit diesen nicht gewinnen lassen. Drittens sodann hat uns die Dogmengeschichte gezeigt, daß diese christliche Überzeugung eine bestimmte Form verstandesmäßigen Ausdrucks und begrifflicher Formulierung angenommen hat und annehmen mußte, teils eine offiziell-kirchliche im Dogma, teils eine privat-wissenschaftliche in der Theologie der einzelnen kirchlichen Denker. Als solche begriffliche Formulierung tritt sie naturgemäß neben andre, und zwar nicht bloß solche, die sich ebenfalls mit der Frömmigkeit befassen, sondern ganz allgemein neben solche begriffliche Formulierungen überhaupt; sie erscheint als ein Teil unsrer verstandesmäßigen Erkenntnis und verlangt deshalb naturgemäß eine Auseinandersetzung mit allen andern Teilen derselben. Viertens endlich zeigt sich die evangelisch-christliche

Frömmigkeit in der ganzen Geschichte als eine wesentliche Grundlage und als ein sehr starkes Motiv eines praktischen Handelns, einer bestimmten Lebensführung, die sich ihr gemäß zu gestalten sucht und deshalb als ihre praktische Konsequenz aufgefaßt werden muß. Stehen nun dieser evangelisch-christlichen Lebensführung andre gegenüber, wie etwa die katholische oder die jüdische oder eine sogenannte religionslose, so ist auch nach dieser Seite hin eine Auseinandersetzung unerläßlich, weil ein Zusammenhang und eine Parallele unleugbar.

Auf Grund dieser Betrachtungsweise, die sich also aus einer Analyse der evangelisch-christlichen Frömmigkeit von selbst zu ergeben scheint, zerfällt die systematische Theologie in vier Hauptteile: 1. Als Erscheinung und Teil des menschlichen Geisteslebens betrachtet und aus dem Zusammenhang mit diesem erklärt, wird die evangelisch-christliche Frömmigkeit Gegenstand einer Disziplin, die zu ihrem Objekt das menschliche Geistesleben hat. Diese wird man Philosophie nennen können. Sofern sie sich speziell mit dem religiösen Phänomen innerhalb dieses Geisteslebens beschäftigt, ist sie **Religionsphilosophie.** 2. Als geschichtliche Erscheinung religiöser Art neben anderen betrachtet und aus dem Zusammenhang mit diesen andern erklärt, wird die evangelisch-christliche Frömmigkeit Gegenstand der geschichtlichen Forschung, sofern diese sich mit dem religiösen Gebiet befaßt, also einer **Religionsgeschichte,** welche, da sie es mit mehreren nacheinander auftretenden und nebeneinander bestehenden Religionstypen zu tun hat, nicht anders als vergleichend gestaltet werden kann. 3. Als ein System von begrifflich formulierten Sätzen wird sich die evangelisch-christliche Frömmigkeit messen lassen müssen an dem Maße, woran alle begrifflich-formulierten Sätze gemessen werden, man wird nach der Begründung dieser Sätze in dem Ganzen unsrer begrifflichen Erkenntnis und nach dem Zusammenhang, in dem sie sowohl unter sich als auch mit unsrer übrigen begrifflichen Erkenntnis stehen, zu fragen haben. Hier also kommt das System zu seiner eigentlichen Gestaltung, umfassenden Begründung und Auseinandersetzung mit andern. Da aber in diesem System einer evangelisch-christlichen Überzeugung auf alle Fälle die offiziell-kirchliche Formulierung dieser Sätze als Dogmen eine maßgebende Rolle

zu spielen und vor allem mit ihr eine Auseinandersetzung stattzufinden haben wird, wird die Disziplin, welche sich mit der Aufstellung eines solchen Systems beschäftigt, **Dogmatik** genannt. 4. Als Grundlage und Motiv eines praktischen Handelns angesehen, tritt die evangelisch-christliche Frömmigkeit in Parallele mit andern derartigen Grundlagen und Motiven. Und wie diese ihre eigenen Systeme der Lebensführung aus sich entwickeln, so wird in Auseinandersetzung mit diesen auch die Frömmigkeit nach der Seite hin zu untersuchen sein, wie sie ein solches, ihr entsprechendes, hervorbringt. Systeme der Lebensführung tragen allgemein den Namen **Ethik.** So kann denn eine solche auch im ganzen der systematischen Theologie nicht fehlen.

In diese vier Hauptdisziplinen also scheint mir diese zu zerfallen und dadurch die ganze Fülle der Probleme erschöpft zu werden, die sie in sich birgt. Daß die Disziplinen der **Apologetik** und **Polemik** sich nur um gewisser praktischer Rücksichten willen an die genannten als Anhang anschließen, wird die weitere Ausführung zeigen.

2. Abschnitt: Die grundlegenden Disziplinen.

Es liegt auf der Hand, daß unter den genannten Disziplinen insofern ein Unterschied ist, als Religionsphilosophie und vergleichende Religionsgeschichte sich grundlegend zu den beiden andern, Dogmatik und Ethik, verhalten, die ihnen gegenüber ausgestaltend genannt werden können, wobei Apologetik zu dem ersten, Polemik zu dem zweiten Paare zu nehmen ist.

1. Die **Religionsphilosophie** zunächst hat es zu tun mit der christlichen Frömmigkeit, insofern diese dem menschlichen Geistesleben angehört und eine Funktion desselben neben andern darstellt. Hier hat das Prädikat „christlich" nur die Bedeutung, daß es uns immer wieder auf das eigentliche Objekt hinweist, um dessen willen wir uns als Theologen auf diese ganze Untersuchung einlassen. Im übrigen aber betreten wir hier ein allgemeineres Gebiet, dessen Grenzen nur durch das Wesen des Menschen auf der einen, durch das der Religion auf der andern Seite gezogen werden; es reicht so weit als Menschen Religion haben, und insofern gehört diese Disziplin der philosophischen

und nicht der theologischen Wissenschaft an. Allein diese muß sich ihrer als einer höchst wichtigen, ja unentbehrlichen Hilfswissenschaft bedienen, um über ihren Gegenstand grundlegend ins Klare zu kommen.

Wo nun die Religion als eine Funktion des menschlichen Geisteslebens auftritt, reden wir von einem religiösen Bewußtsein, und dieses ist recht eigentlich der Gegenstand der Religionsphilosophie. Sie wird deshalb, wenn sie realen Boden unter den Füßen behalten will, in engster Fühlung mit der Psychologie bleiben, ja sich in erster Linie als Religionspsychologie zu gestalten haben. Und dieser Hilfswissenschaft der Psychologie gegenüber haben wir dann dasselbe Verhältnis zu konstatieren, wie andern Hilfswissenschaften gegenüber auch: die Theologie, indem sie sich ihrer bedient, wird von ihren gesicherten Ergebnissen abhängig und kann nichts ihnen Widersprechendes aufstellen.

Vor allem ist dies solange der Fall, als die Religionsphilosophie sich lediglich beschreibend und analysierend verhält, also eine Phänomenologie (oder Morphologie) des religiösen Bewußtseins geben will; und das scheint mir auch ihre erste Aufgabe zu sein. Denn es gilt doch zu allererst, das religiöse Bewußtsein in seiner Eigentümlichkeit zu erkennen und von andern Bewußtseinsfunktionen, z. B. der sittlichen und ästhetischen, zu unterscheiden. Seit Schleiermacher erst ist diese Aufgabe klar erfaßt. Ich will erkennen, welcher Art die Bezogenheit ist, die der Mensch einer überirdischen oder transzendenten Macht gegenüber in sich trägt, und was sie zum Inhalt und Gegenstand hat. Das muß sich dann natürlich in allen religiösen Erscheinungen des Menschenlebens und auf allen Stufen der religiösen Entwickelung vorfinden, obwohl andrerseits nie zu vergessen ist, daß das spezifische Wesen einer Sache — hier also der Religion — sich erst im Laufe ihrer Entwickelung klar herauszubilden pflegt, also nicht sowohl auf ihren untersten Stufen, als vielmehr erst an der höchsten erreichten Spitze dieser Entwickelung voll zu Tage tritt. Schon hierzu gehört eine ebenso breite Basis des Beobachtungsmaterials — Geschichte, Ethnologie und Anthropologie, samt der religiösen Literatur und Monumentenkunde aller Zeiten und Völker werden dazu Beiträge liefern — als feiner Be-

obachtungssinn, welcher nicht befangen in den engen Grenzen der eigenen Religiosität, die Spuren des Religiösen auch unter verdunkelnder Hülle des Aberglaubens zu entdecken weiß. In dem Maße aber, wie man dieser spezifischen Eigentümlichkeit des religiösen Bewußtseins sich bemächtigt hat, wird man auch in den Stand gesetzt sein, seine Stellung im Ganzen des seelischen Lebens, die Beteiligung der verschiedenen seelischen Funktionen an ihm, also die Formen seines psychologischen Auftretens zu erfassen. Hier wird sich also die alte Streitfrage, ob Religiosität ihrem Wesen nach ein Fühlen oder ein Vorstellen oder ein Streben und Wollen sei, entscheiden müssen, hier wird aber auch erkannt werden, wie sie ihrem Wesen zufolge von ihrem tiefsten seelischen Ausgangspunkte aus sich des übrigen seelischen Lebens bemächtigt und auf Grund desselben ausgestaltet, wie es beispielsweise zu einem kultischen und zu einem religiös-ethischen Handeln kommt, wie es zu einer Gemeinschaftsbildung drängt, diese dann eigentümlich gestaltet, eine religiöse Literatur hervorruft, hier bestimmte Gebiete, wie etwa die Lyrik, anbaut, sich überall einer Sprache, der mythologischen, bedient, die Künste in den Dienst ihres Ausdrucks nimmt usw.

Allein mit alledem, so interessant und schwierig es auch ist, ist doch nur die Vorarbeit für die Hauptsache dieser Disziplin geleistet. Denn was bedeutet es schließlich, die Erscheinung des religiösen Bewußtseins noch so gründlich zu kennen, wenn wir nicht wissen, was hinter dieser Erscheinung steckt? Es ist die Frage noch der Wahrheit des religiösen Bewußtseins, die hier nach Lösung verlangt. Wir können sie nur durch unser Denken zu beantworten versuchen. Allein reicht unser Denken dazu aus? Darauf kann nur die Philosophie eine wissenschaftlich begründete Antwort geben, und zwar durch denjenigen ihrer Zweige, welchen man die Erkenntnistheorie nennt. Deshalb ist dieser zweite, ontologische (auf das Sein, im Unterschied von der Erscheinung, sich beziehende) Teil der Religionsphilosophie wieder von dieser Hilfswissenschaft, und insofern von der Philosophie abhängig. Was man wissenschaftlich-anerkanntermaßen nicht erkennen kann, das darf auch die Theologie nicht als erkannt und erkennbar behaupten. Unter diesem philosophischen Gesichtspunkte ist also z. B. die Frage nach der Erkennbarkeit

Gottes oder nach den Beweisen für sein Dasein zu prüfen. Sie wird auch heute noch sehr verschieden beantwortet, ganz entsprechend der Verschiedenheit der philosophischen Systeme. Von ihnen ist die systematische Theologie aller Zeiten abhängig gewesen; selbst wenn sie solche Abhängigkeit bestritt, so beruhte auch diese Bestreitung auf der Gebundenheit an eine bestimmte Erkenntnistheorie. Allein eben die Verschiedenheit dieser philosophischen Systeme und eben die Beobachtung, daß die verschiedenen theologischen Schulen bald von dem einen (etwa Kantschen) bald von dem andern (etwa Hegelschen) System abhängig sind, gibt doch dem Theologen diesen Systemen gegenüber die Möglichkeit der Wahl; und hierdurch wird die Selbständigkeit der Theologie doch teilweise zurückerobert. Der Theologe wird den philosophischen Systemen gegenüber stets das eine geltend machen: die Realität des religiösen Verhältnisses. Wo dieses etwa in eine, wenn auch psychologisch notwendige Selbsttäuschung aufgelöst würde („Illusionismus"), da wird er sich dem philosophischen Systeme gegenüber ablehnend verhalten und urteilen, daß es eben insofern fehlerhaft sei, als es ein Stück tatsächlicher, ihm persönlich feststehender Erfahrung, eben die religiöse, entweder nicht kenne oder nicht zu würdigen wisse, weil es sie entweder ignoriert oder in Schein auflöst. Die Rechnung muß falsch sein, wenn ein wichtiger Posten ausgelassen ist. Dabei ist dann die Frage, ob diese Realität des hinter dem religiösen Bewußtsein stehenden religiösen Verhältnisses mit den Mitteln unsres Verstandes oder unsrer Vernunft beweisbar ist oder nicht, eine sekundäre, welche von den verschiedenen theologischen Schulen verschieden beantwortet wird.

Pünjer, Geschichte der christl. Religionsphilosophie seit der Reformation, 2 Bde. 1880/83. O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage[3] 1896. Höffding (a. d. Dän. v. Bendixen) 1901. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion 1901. Siebeck 1903. A. Dorner 1903. Bousset, Das Wesen der Religion 1903.

2. Die Religionsphilosophie weist und führt selbst zur Religionsgeschichte hinüber; denn sie kann ohne das der Geschichte entnommene Material nicht arbeiten. Nun liegt aber die Geschichte der Religionen — und nur in dieser kann es eine Geschichte der Religion geben — außerhalb des Rahmens der theologischen Wissenschaft, aber deshalb freilich wieder nicht des

theologischen Studiums. Denn für den Theologie Studierenden ist ja unerläßlich, daß er über die Eigentümlichkeit seiner Religion, zu der er sich bekennt, und für die er einzutreten entschlossen ist, sich auf eine wissenschaftliche Weise klar werde. Das wird aber nur durch ihre Vergleichung mit andern Religionen möglich sein. Um sie mit der christlichen vergleichen zu können, muß man sie kennen. So wird die **vergleichende Religionsgeschichte** zu einem Teil des theologischen Studiums. Ihr Gegenstand ist die christliche Frömmigkeit als geschichtliche Gesamtgröße in ihrer Identität mit und in ihrem Unterschied von den übrigen religionsgeschichtlichen Erscheinungen; ihre Aufgabe: die Bestimmung des Platzes, wenn man so sagen darf, welchen die christliche Religion innerhalb der geschichtlich bekannten Religionen einnimmt, und eben damit des Wertes, der ihr im Vergleich mit ihnen zukommt.

Die Bedeutung der Religionsgeschichte für die Theologie ist gerade in letzter Zeit weit mehr als früher anerkannt worden. Man spricht heute von einer „religionsgeschichtlichen Methode", welche auch für die biblische Wissenschaft und die historische Theologie anzuwenden sei (s. oben S. 77 und 102), und meint damit ein Verfahren, welches überall die Parallelerscheinungen auf andern Religionsgebieten zum Verständnis der christlichen beizieht. Diese sind oft von einer geradezu frappierenden Ähnlichkeit; die Einsicht, daß der Kreis von Identität des religiösen Vorgangs in den verschiedenen Religionen viel weiter reicht, als man ursprünglich anzunehmen geneigt ist, ist bedeutend im Wachsen begriffen. Daneben bleiben jedoch stets Unterschiede erkennbar, die sich auf die Vorstellungen von der Gottheit, ihrem Verhältnis zum Menschen, dem religiösen Verhalten des Menschen ihr gegenüber und auf die Formen erstreckt, worin dieses seinen Ausdruck findet. Beides hat die vergleichende Religionsgeschichte herauszustellen auf Grund von Quellen, welche freilich — man denke nur an die sogen. kulturlosen oder Natur-Religionen — einerseits schwer zu haben oder doch zu entziffern, andrerseits ebenso schwer richtig zu deuten sind. Dort sind es zum Teil unkontrollierbare Berichte von Missionaren oder Reisenden, zum andern Teil fragmentarische und schwer zu entziffernde Reste von Zaubersprüchen, -Formeln, -Liturgien, welche man, abgesehen

von der eigentlichen religiösen Literatur, zugrunde legen muß, hier wird nicht bloß die Kunst religiösen Nachempfindens, sondern auch die unbefangenster Würdigung von allen möglichen religiösen Formen erfordert. Wer nur in der eigenen Religion Wahrheit zu finden vermag, jede andre aber von vornherein für Wahn erklärt, darf hier nicht mitreden. Dazu ist sehr schwierig, den Punkt oder die Punkte zu bestimmen, an denen die Religionen in ihrer Eigentümlichkeit wirklich zu fassen sind; die offizielle Lehre ists in den seltensten Fällen, die kultischen Gebräuche unterliegen nicht selten einer ihren ursprünglichen Sinn gänzlich verdunkelnden Umbildung. So ist das Gebiet überaus schwierig zu behandeln, aber es verspricht einen höchst lohnenden Ertrag. Werden doch, um nur dies herauszuheben, die Fragen, ob die Religion dem menschlichen Wesen als solchen und allgemein eigne, ob sich ferner gemeinsame, überall nachweisbare Grundzüge einer allgemein-menschlichen Religion nachweisen lassen oder diese den allein wirklich-existierenden konkreten Religionen gegenüber nur ein aus Reflexion entsprungenes Abstraktum darstelle, ob endlich innerhalb des Zusammenhangs unter den Religionen sich eine Entwickelung erkennen lasse und diese einem wahrnehmbaren Ziele zustrebe, sich nur auf dem Boden und mit den Mitteln der vergleichenden Religionsgeschichte beantworten lassen. Deshalb wird diese und die Religionsphilosophie unzertrennlich zusammengehören und in dieser ihrer Verbindung die notwendige Grundlage für alle systematische Theologie darstellen, von deren Existenz und Beschaffenheit zwar unsere eigene Religiosität niemals abhängig gemacht werden kann, deren Besitz jedoch einem wissenschaftlichen Vertreter derselben nicht fehlen darf.

Chantepie de la Saussaye[2] 1896f. Tiele, Kompendium der Religions-Geschichte[2]. 1887. Ders., Einleitung in die Religionswissenschaft. 2 Bde. 1899/00. — Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, 1883.

3. Die Disziplin der **Apologetik** wird sehr verschieden aufgefaßt, und gar nicht allerseits als ein notwendiger Bestandteil der theologischen Wissenschaft anerkannt. Nicht um Apologie handelt es sich, sondern um ein System der Apologie. Ein solches wird dann notwendig und möglich sein, wenn es Systeme des Angriffs gibt. Nun hat uns aber das Studium der Religions-

philosophie und vergleichenden Religionsgeschichte mit derartigen feindlichen Systemen bekannt gemacht; in ihnen werden die Grundlagen unsrer christlichen Frömmigkeit angefochten, weil 1. gewisse philosophische Systeme die Religion in ihrer Realität bestreiten, und 2. die andern Religionssysteme dem Christentum seine Stellung an der Spitze der Entwickelung oder seine Wahrheit streitig machen. Mit diesen beiden Kategorien sind die Möglichkeiten des Widerspruchs erschöpft. So läßt sich hier ein System seiner Bekämpfung aufstellen, dessen Material die biblische Wissenschaft und die historische Theologie liefern, dessen mit dem Gegner gemeinsamen Boden Religionsphilosophie und -Geschichte abgeben, und dessen Ziel ist, die christliche Frömmigkeit derartig sicher zu fundamentieren, daß es sich lohnt, eine ihr entsprechende Welt- und Lebensanschauung, also eine Dogmatik und Ethik zu entwerfen. Deshalb ist hier der Platz der Apologetik; und sie ist insofern ein Anhang zu den beiden vorher skizzierten Wissenschaften, als sie nur die praktische Verwertung dessen darstellt, was sie enthalten, wie sie für den Theologen wünschenswert ist. Ihre Aufgabe ist oben als eine doppelte beschrieben: Auseinandersetzung zunächst mit Philosophiesystemen, welche die Realität des religiösen Verhältnisses aufheben, des Materialismus, Atheismus und Illusionismus, aber auch mit denjenigen Auffassungen des Göttlichen, bei denen ein Verhältnis des Menschen zu ihm nicht bestehen kann: denn es gehen beim strengen Pantheismus beide ineinander über und beim strengen Deismus so sehr auseinander, daß sie sich nicht mehr berühren. Den Kernpunkt dieser Erörterungen wird stets der Begriff und die Tatsache einer Offenbarung bilden, einer Kundgebung von Seiten Gottes, der von Seiten des Menschen der Glaube entspricht, denn durch diese beiden nur gibt es ein religiöses Verhältnis; nur daß freilich beide in einer Weise gefaßt werden müssen, daß sie mit den gesicherten Ergebnissen der Philosophie, insbesondere der Erkenntnistheorie und der Psychologie nicht in Widerspruch treten. Auf der andern Seite Auseinandersetzung mit den andern Religionssystemen. Hier wird namentlich auf die Geschichte einzugehen sein, sofern sie die Wirkungen des Christentums auf die Sitte, Kultur, Wissenschaft, auf die Welt überhaupt, wie auf die Persönlichkeit erkennen läßt,

ebenso aber auch das Prinzip der christlichen Frömmigkeit beigezogen werden müssen, weil aus ihm sich das alles schließlich muß herleiten lassen. Nach dieser Richtung muß den Kernpunkt der Erörterung die Bibel bilden, weil aus ihr in letzter Linie der Beweis für die Wahrheit des Christentums zu führen ist, wobei dann freilich von ihr wieder nur ein solcher Gebrauch gemacht werden darf, der den gesicherten Ergebnissen der biblischen Wissenschaft nicht widerspricht. So dreht sich die Apologetik schließlich um die zwei Gegenstände: Offenbarung und Bibel. Sie pflegen deshalb auch als Prinzipienlehre oder Einleitung oder erster Teil der Dogmatik behandelt zu werden, haben aber dann das Studium der Religionsphilosophie und -Geschichte zur Voraussetzung. Ob die Apologetik übrigens im stande sei, den gegnerischen Systemen gegenüber wirkliche und gar zwingende Beweise zu führen, oder ob sie sich darauf beschränken müsse, nur eben Material an die Hand zu geben, durch das die eigene religiöse Position uns selbst trotz jener Gegner haltbar und wertvoll genug erscheint, um uns weiter mit ihr abzugeben, ist eine Frage, deren Beantwortung nicht hier, sondern nur durch die Apologetik selbst gegeben werden kann.

Herm. Schultz, Grundriß[2] 1902.

3. Abschnitt: Die ausgestaltenden Disziplinen.

1. Daß wir hier nun zum Kern und Mittelpunkt der systematischen Theologie kommen, ergibt sich aus allem Bisherigen. Denn erst in der gedankenmäßigen (begrifflichen) Ausgestaltung der christlich-evangelischen Frömmigkeit gelange ich wirklich zu einer Antwort auf die Frage: wie stehe ich zu ihr, wie urteile ich über sie? (s. oben S. 112). Durch solche Ausgestaltung erst entsteht das System, das wir brauchen. Dazu haben wir jetzt aber auch alle nötigen Mittel und Voraussetzungen zur Hand: zuerst die Kenntnis sowohl des Prinzips, auf dem diese Frömmigkeit ruht, weil sie aus ihm erwachsen ist, als auch die Einsicht in die geschichtliche Entwickelung, welche sie durchlaufen und infolge deren sie insbesondere die evangelische Gestalt gewonnen hat, zu der wir uns bekennen. Sodann die Über-

zeugung, daß diese Frömmigkeit ein notwendiges und auf eine Realität zurückweisendes Element unseres menschlichen Geisteslebens ist, eine Überzeugung, welche die Religionsphilosophie zwar nicht erst zu begründen, aber doch als eine haltbare und mit den übrigen Tatsachen des menschlichen Geisteslebens in Einklang stehende darzutun vermocht hat. Und dazu hat dann noch die vergleichende Religionsgeschichte den Nachweis erbracht, daß die christliche Religion unter den übrigen eine Stelle einnimmt, bei der es wohl möglich ist, sie für die höchste zu erklären, in ihr also als der wahren seinen Standort zu nehmen. Ohne diese Einsichten und Überzeugungen ist eine **Dogmatik,** d. h. eine systematische Darstellung dieser Frömmigkeit in begrifflicher, verstandesmäßiger Form, eine Unmöglichkeit, mit ihnen und auf ihrem Grunde, also gerade an dieser Stelle wird sie zur Notwendigkeit.

Denn was bleibt jetzt noch zu untersuchen übrig? Nachdem die Erkenntnis von ihrer prinzipiellen und geschichtlichen Beschaffenheit gewonnen, nachdem die Überzeugung von ihrer Realität und Wahrheit wissenschaftlich gefestigt worden ist, nichts als die Untersuchung der Form, in die wir sie als denkende Menschen unsrer Tage kleiden müssen, der Fassung, die wir ihr auf Grund alles dessen zu geben haben. Nun sind wir aber auch in dieser Beziehung nicht unabhängig von der Geschichte; vielmehr hat uns die Dogmengeschichte gezeigt, wie es im Laufe der Zeiten zu einer solchen Form und Fassung gekommen ist, die sich als offiziell und als kirchlich autoritativ geltend machte, und die Symbolik hat dargetan, wie diese Fassung mit dem, was den kennzeichnenden Charakter unsrer Kirchengemeinschaft ausmacht, innerlich zusammenhängt. Das ist das Dogma, das Symbol. Es läßt sich bei der Ausgestaltung unsrer Frömmigkeit zu einem begrifflichen System nicht ignorieren, wir können daran nicht vorübergehen, müssen uns vielmehr damit auseinandersetzen, um zu einem wissenschaftlichen Verständnis der christlich-evangelischen Frömmigkeit als dogmatische Aussage zu gelangen; das aber ist die Aufgabe der Dogmatik.

Diese aber scheint mir ein Doppeltes in sich zu schließen, zunächst eine kritische Arbeit an den vorhandenen Dogmen in ihrer symbolischen Bestimmtheit, und auf Grund dessen erst

eine systematische oder konstruktive. Dogmatische Kritik und dogmatische Systematik sind die beiden Hauptarbeiten, durch die die Dogmatik entsteht.

So hätte diese denn von einem geschichtlich gegebenen Stoffe auszugehen, eben von den Dogmen und Symbolen. Das tun freilich nicht alle Dogmatiker; manche wollen das Gebäude der Dogmatik ganz frei aus sich heraus errichten, sei es aus ihrem Denken, sei es aus ihrer religiösen Erfahrung. Das wird ein spekulierendes Verfahren, wovon nachher noch zu reden sein wird. Hier ist dagegen nur zu sagen, daß man nicht einsieht, wozu die breite geschichtliche Grundlage in den beiden ersten Teilen der Theologie gelegt worden wäre, wenn sie hier nicht als Ausgangs- und Anknüpfungspunkt des systematischen Aufbaues dienen sollte. Als geschichtliche Größe haben wir die christlich-evangelische Frömmigkeit kennen gelernt; das darf auch in der Dogmatik nicht ignoriert werden.

Damit kann aber nicht gemeint sein, daß sie nun die Dogmen einfach übernehmen sollte, wie sie ihr von der Überlieferung geboten werden. Sie hat sie wissenschaftlich zu prüfen, und zwar nach zwei Seiten: einmal in Beziehung auf ihren Inhalt, ob sie auch wirklich ein Moment der christlich-evangelischen Frömmigkeit ausdrücken, sodann in Beziehung auf ihre Form, ob sie es auch in richtiger Weise ausdrücken. Beides ist nicht leicht und bloß individuelle Geschmacksurteile verfangen und dienen hier nicht; das ist Dilettantismus. Woran hat der Dogmatiker die überlieferten Dogmen zunächst auf ihren Inhalt zu prüfen? Mir scheint: zu allererst an seinem eigenen religiösen Bewußtsein. Ruht doch auf diesem seine ganze Theologie. So muß dieses in erster Linie gefragt werden, wie es, wenn ich so fragen darf, auf die einzelnen Dogmen reagiere. Das ist die Methode, die Schleiermacher in die Dogmatik eingeführt hat; sie wird daraus nicht mehr verschwinden. Und diese Instanz des persönlichen frommen Bewußtseins darf umsomehr über den inhaltlichen Wert des Dogma mitreden, als der Dogmatiker ja aus der Dogmengeschichte die religiösen Interessen und Motive kennen muß, denen das betreffende Dogma seine Enstehung verdankt, nach dieser Richtung hin also das nötige Verständnis besitzen muß. Auch ist sie insofern keine rein subjektive und

individuelle, als das persönliche religiöse Bewußtsein ja kein isoliertes, sondern aus dem geschichtlichen Grunde der christlich-evangelischen Gemeindeüberlieferung selbst erwachsenes und im Zusammenhang mit ihr stets gepflegtes ist. Für sich allein freilich genügt dies Kriterium nicht, es verlangt nach objektiver Ergänzung, um sich vor Irrwegen zu bewahren. Daher treten ihm zur Seite, es ergänzend und korrigierend, das Prinzip der christlichen Frömmigkeit, wie es durch die biblische Wissenschaft, insbesondere durch die „neutestamentliche Theologie" gewonnen, und die symbolisch-kirchliche Eigentümlichkeit, wie sie in der Symbolik zum Verständnis gebracht worden ist. Das ist der Beweis aus Schrift und Bekenntnis: nicht das Anführen von Aussprüchen aus beiden, denen eine bindende Kraft für den Dogmatiker zukäme, sondern die wissenschaftliche Erwägung, ob ein dogmatischer Satz etwas ausdrücke, was in jener biblisch-prinzipiellen und dieser kirchlich-symbolischen Bestimmtheit enthalten oder aus ihr herzuleiten sei. Jenachdem diese Kriterien zusammenstimmen oder nicht, ist Irrtum mehr oder weniger ausgeschlossen, niemals ganz: es gibt keine infallible Dogmatik.

Und nun kommt noch die Kritik der Ausdrucksform, die das Dogma bisher, sei es offiziell, sei es privatim, gefunden hat. Die Frage, ob wir sie und welche wir uns aneignen können, kann nur vor dem Forum des menschlichen Denkvermögens entschieden werden; denn dieses nur, natürlich unter Voraussetzung gründlicher philosophischer Schulung — ohne Philosophie gibt es keine Dogmatik — kann entscheiden, wie ich mir jenen religiösen Inhalt des Dogma denken könne. Denn denken muß ich ihn können, wenn ich ihn ausdrücken soll. Hier freilich erhebt sich eine besondere Schwierigkeit insofern, als es fraglich ist, ob überhaupt die Gegenstände der Frömmigkeit — in letzter Linie ist es Gott und nur Gott — gedacht werden können. Im strengen Sinn des Wortes wird das ja nicht möglich sein, wenigstens wenn man zugibt, daß unser Denken sich nur auf den Umkreis unsrer Erfahrung bezieht und stets mit den Formen von Raum und Zeit arbeiten muß. So muß also das religiöse Denken ein besonderes sein, es muß eine besondere Erkenntnistheorie für das religiöse Gebiet geben. Nur unter dieser Voraussetzung ist Dogmatik möglich. Wer sie treibt, muß sich klar

geworden sein, auf welche Weise und bis zu welcher Grenze das menschliche Denken die Objekte der Frömmigkeit überhaupt umspannen und mit welchen Mitteln es sie ausdrücken kann. Mancherlei Standpunkte sind hier möglich und vorhanden zwischen den zwei Extremen, vor denen sich die Dogmatik zu hüten hat: daß sie nicht auf der einen Seite durch ein verkehrtes Denkenwollen den religiösen Inhalt auflöse, und auf der andern nicht durch religiös-richtiges Denken ihn zwar festhalte, aber so, daß er mit dem sonstigen Denken nicht mehr in Einklang gebracht, vor seinem Forum nicht mehr als wahr erwiesen werden kann. Im ersteren Falle geht das Mysterium der Religion, im letzteren die Zuversicht zu ihrer Realität verloren.

Ist nun durch diese doppelte Kritik der überlieferte dogmatische Bestand revidiert, so muß er vor allem deshalb auch systematisiert, d. h. zu einem in sich zusammenstimmenden widerspruchslosen Ganzen zusammengearbeitet werden, weil in dieser Systematik die Kritik sich selbst korrigiert und so erst vollendet. Die Zusammenstimmung ist der letzte Prüfstein für die Richtigkeit. In diesem System liegt dann eine Entfaltung des Prinzips christlich-evangelischer Frömmigkeit nach all den Seiten hin vor, worauf sich ein von ihr geleitetes und bestimmtes Denken richten kann und muß. Diese Entfaltung aber geht durch die Dogmen hindurch, die diese Frömmigkeit im Laufe der geschichtlichen Entwickelung erzeugt und worin sie sich Ausdruck verschafft hat. Diese Dogmenbildung zeigt die unbegrenzte Mannigfaltigkeit der Gebiete und Gegenstände, auf die sich das fromme Denken erstreckt. Nicht nur Gott, auf den sich der fromme Denker bezogen weiß, ist Gegenstand desselben, sondern auch der Mensch, die Seele, das Leben, die Geschichte, das Ende der Dinge, und nicht zum wenigsten auch der wird in es hineinbezogen, auf dem christliche Frömmigkeit als auf ihrem Ursprungspunkt ruht, Jesus Christus. So entsteht hier eine dogmatische (oder theologische) Theologie (Lehre von Gott, im Unterschied von einer philosophischen), Anthropologie und Kosmologie (Mensch und Welt im Lichte christlich-evangelischer Frömmigkeit betrachtet), Christologie (wohl zu unterscheiden von, aber nicht im Widerspruch mit dem historischen Bilde von

Jesus Christus) und Soteriologie (die Art wie der Mensch zu Gott kommt und dieser das von ihm beschlossene Heil zum Ziele führt: Eschatologie). Dies alles als eine Einheit, als ein in sich zusammengefügtes Gedankengebäude betrachtet, wird man eine christlich-evangelische Weltanschauung nennen können. Sie ist das Ziel der Dogmatik, wie ihr Ausgangspunkt das aus der Bibel zu erhebende Prinzip evangelisch-christlicher Frömmigkeit ist; dieses entfaltet sich zu jener (strahlenförmig) durch die historisch gewordene und von der dogmatischen Kritik revidierte Dogmenbildung hindurch. Das Resultat ist natürlich nicht Wissenschaft wie Mathematik und Physik, aber es ist wissenschaftlich, sofern es sich mit einem Gegenstand der Erfahrung, der evangelisch-christlichen Frömmigkeit befaßt und diesen mit allen der Sache nach möglichen Mitteln der Wissenschaft denkend verarbeitet und so mit allen gesicherten Resultaten des sonstigen Denkens auseinandersetzt und in Einklang bringt. Eine so erarbeitete Weltanschauung — die evangelisch-christliche — kann sich neben jeder andern sehen lassen. Denn es gibt keine Weltanschauung, die rein nur mit den Mitteln der Wissenschaft gebildet wäre, in jeder ist ein Einschlag von Phantasie und von Glauben — denn die Welt als Ganzes ist unsrer Erfahrung ja nicht gegeben —, jede wird von irgend einer Philosophie aufgebaut. Fehlt aber bei diesem Aufbau die Religion und das Christentum, so liegt hier die gleiche fehlerhafte Einseitigkeit vor, wie wenn umgekehrt die Dogmatik ohne Rücksicht auf die Resultate der Naturwissenschaft oder Geschichte ihr Gedankengebäude aufführen wollte.

Zu studieren ist von dem evangelischen Theologen 1. eine klassisch-reformatorische Dogmatik: Melanchthons Loci seit 1521, Calvins Institutio seit 1536. 2. Eine Darstellung der alt-protestantischen Dogmatik, etwa Hutters oder Wollebs Kompendium (1610, 1626); viel gebraucht von Studierenden das übersichtliche Werkchen von C. Hase, Hutterus redivivus[11] 1868 und Hch. Schmid, Dogmatik der ev.-luth. Kirche[7] 1893. 3. Schleiermachers Christlicher Glaube, seit 1821. 4. Eine oder mehrere moderne Dogmatiken: D. F. Strauß 1841, A. Schweizer[2] 1877, 2 Bde., Biedermann[2] 1884/85, Lipsius[3] 1893, Kahnis, die luth. Dogm.[2] 1874f., Luthardt, Kompend.[10] 1900, A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung[3] 1888/89, 3 Bde, Kaftan [3/4] 1901, F. Nitzsch[2] 1896, v. Frank, System der christl. Gewißheit[2] 1884 .. Wahrheit[3] 1894. — Vgl. Gaß, Geschichte der protest. Dogmatik 1854/67, 4 Bde.

2. Daß sich an die Dogmatik als weitere Disziplin der systematischen Theologie die **Ethik** reiht, hat seinen Grund in der Einheitlichkeit des menschlichen Geisteslebens. Der Mensch kann es nicht ertragen, eine Weltanschauung in sich zu hegen, der nicht auch seine Lebensauffassung entspräche. Hat er also jene in sich zur wissenschaftlichen Überzeugung herausgebildet, so ist es ihm Bedürfnis, sich auch von seiner Lebensauffassung ein Bild zu entwerfen, welches mit jener in Übereinstimmung steht. Diesem Zwecke dient die Ethik und deshalb muß sie sich unmittelbar an die Dogmatik anschließen und ganz ihr gemäß gestalten. Stellt jene das Bild der Welt im weitesten Sinne des Wortes: alles Seienden dar, wie es ist, wenn es unter dem Gesichtspunkt der evangelisch-christlichen Frömmigkeit betrachtet wird, so diese, wie es werden und sein soll unter demselben Gesichtspunkte; oder anders ausgedrückt: gibt die Dogmatik die Richtlinie dafür, was wir von der Welt als evangelische Christen halten sollen, so die Ethik die Normen dafür, wie wir uns als solche in ihr verhalten sollen. Das Eine ruft das Andere als seine notwendige Folgerung hervor. Man kann also nicht etwa sagen, die Dogmatik habe es mit Gott, die Ethik dagegen mit dem Menschen oder der Welt zu tun. Denn davon wird auch die Dogmatik handeln müssen, wie umgekehrt die Ethik Gott und seine Wirksamkeit in der Welt überall in Betracht zu ziehen hat. Die Trennung der beiden Disziplinen beruht nicht auf einem Unterschied des Untersuchungsgebietes sondern vielmehr des Gesichtspunktes der Betrachtung. Aber dieser bringt es mit sich, daß gewisse Stoffe dort kürzer, hier ausführlicher und umgekehrt behandelt werden. So wird beispielsweise die Lehre vom Inhalt des göttlichen Willens in der Dogmatik nur gestreift werden, in der Ethik dagegen eine ausführliche Darstellung erfordern, umgekehrt die Erlösung des Menschen durch Christus dort in extenso darzulegen, hier dagegen nur als notwendige Voraussetzung zu behandeln sein.

Mit diesem Ineinanderfließen der beiden Stoffgebiete mag es auch zusammenhängen, daß die Ethik nicht sofort als selbständige Disziplin neben die Dogmatik trat, sondern bis zum Ende des 16. Jahrhunderts bei den Reformierten und bis ins 17. hinein bei den Lutheranern in die Dogmatik mit aufge-

nommen wurde. Allein ihre Verselbständigung war doch eine Notwendigkeit (obwohl es jetzt noch Werke gibt, die beides verbinden*). Die mehr skizzenhafte Behandlung der ethischen Fragen in der Dogmatik konnte dem wissenschaftlichen Bedürfnis doch nicht genügen. Konnte auf die Frage: wie denke ich als evangelischer Christ über die Welt? nur in der Form des Systems befriedigend geantwortet werden, so erforderte die Parallelfrage: wie handle ich in der Welt demgemäß? ebenfalls ein System als Antwort. Eben die vollständige Abhängigkeit, in der die Ethik von der Dogmatik steht, läßt annehmen, daß das evangelisch-christliche Handeln ebensosehr ein einheitliches, in sich geschlossenes Ganze ist, wie das Denken.

Ein solches System also des evangelisch-christlichen Handelns wird von der theologischen Ethik entworfen. Durch die prinzipielle Geltendmachung des Gesichtspunktes evangelisch-christlicher Frömmigkeit unterscheidet sie sich von der philosophischen Ethik, welche, schon vom griechischen Altertum ausgebildet, lange Zeit auch in der christlichen Kirche Gültigkeit hatte. Hier fehlt selbstvertändlich jener für die theologische Ethik durchaus maßgebende Ausgangs- und Gesichtspunkt. Hier wird das ἦθος (ursprünglich = Wohnung, Standort, dann das Feste, Bleibende, Eigentümliche, der Charakter) als etwas allgemein Menschliches betrachtet, das sich aus der Natur des Menschen mit natürlichen Mitteln entwickelt oder entwickeln läßt. Dadurch fällt sein wissenschaftliches Verständnis naturgemäß der Philosophie zu. Die theologische Ethik dagegen ruht auf der gewiß richtigen Beobachtung, daß dies allgemein menschliche Ethos sich modifiziert durch die äußeren und inneren Einflüsse, denen der Mensch ausgesetzt ist. Deshalb wird der unter dem Einfluß der evangelisch-christlichen Frömmigkeit stehende Mensch oder vielmehr die Gemeinschaft, in der diese lebt und wirksam ist — denn nur in der Gemeinschaft entsteht das Ethos überhaupt — ein eigenes ἦθος haben, und dieses nach allen Seiten seiner Betätigung hin wissenschaftlich zu entfalten, setzt sich die theologische Ethik zur Aufgabe.

---

*) C. J. Nitzsch, System der christl. Lehre[6] 1851, O. Pfleiderer, Grundr. d. christl. Glaubens- und Sittenlehre[6] 1898.

So werden denn alle auf diesem Gebiete zur Erörterung kommenden Begriffe, wie Gesetz, Pflicht, Tugend, Gut hier eine eigentümliche und von der philosophischen Ethik abweichende Fassung und Motivierung bekommen; das ist nur natürlich, wenn Gott als auch auf dem sittlichen Gebiet wirksam gesetzt, wenn die Erlösung als in Jesus Christus geschehen geglaubt, wenn das evangelische Verständnis dieser Erlösung für das richtige gehalten wird. Und dadurch wird die theologische Ethik auch in die Lage gesetzt, eine feste Stellung zu nehmen zu den Prinzipien, von denen möglicherweise eine Ethik konstruiert werden kann: des Egoismus und Altruismus, des Utilitarismus oder Hedonismus und Idealismus, der Bestialität (denn auch das gibt es) und Humanität, der Autonomie und Heteronomie. Man muß Kenntnis nehmen von der Art, wie die nichttheologische Ethik auf ihren Prinzipien sich aufbaut, um sicher zu sein, daß die theologische an Begründung ihrer Fundamente und Erhabenheit ihrer Ziele keinem von jenen nachsteht und an Richtigkeit der Beurteilung der sittlichen Welt sie übertrifft, sofern sie ein nach Erfahrung und Geschichte so wirksames Motiv des sittlichen Lebens, wie es die Religion und das Christentum ist, nicht außer Betracht läßt, sondern es an die zentrale Stelle stellt, die ihm, wenn es überhaupt anerkannt wird, zweifellos gebührt.

Herm. Schultz, Grundriß[2] 1897. Herm. Weiß, Einl. in die christl. Ethik 1889. v. Frank, Syst. d. christl. Sittlichkeit 1887. Martensen[6] 1893. Luthardt, Komp. 1896. J. Köstlin 1899, Herrmann[2] 1901, Lemme I, 1904, Rich. Rothe[2] 1867/71. 5 Bde.: spekulativ und schwer, aber in den letzten praktischen Teilen höchst fruchtbar. — Geschichte der christl. Ethik: Gaß 1881/87 3 Bde., Th. Ziegler 1886, Luthardt, 1888/93.

3. Wie die Apologetik zu den beiden grundlegenden Disziplinen, so verhält sich die **Polemik** zu den beiden ausgestaltenden: sie ist ein Anhang, worin sie nur in einer bestimmten Richtung zur Anwendung kommen. Diese Richtung ist die des Gegensatzes; aber eines solchen, der sich lediglich auf das richtige Verständnis und die richtige Gestaltung des Christlichen bezieht, dieses also als gemeinsam anerkannten Besitz voraussetzt. Der praktische Anlaß zum Polemisieren tritt dann auf, wenn Spaltungen innerhalb der Christenheit sich geltend machen, die auf falscher Fassung des Christlichen zu beruhen scheinen. Deshalb ist das Polemisieren fast so alt als das Christentum

selbst; schon im N. T. haben wir Bestreitung von Irrlehrern, die katholische Kirche bekämpft die Ketzer, die Spaltungen zwischen römischer und orientalischer Kirche, zwischen Katholizismus und Protestantismus, zwischen Lutheranern und Reformierten und die Kämpfe beider evangelischen Kirchen gegen die evangelischen „Sekten" gehören hierher.

Unter all diesen innerchristlichen Gegensätzen ist der evangelischen Frömmigkeit einer wesentlich: der gegen den Katholizismus. Denn wie sie durch ihn entstanden ist, so wird sie als ein Besonderes nur durch ihn weiterbestehen. Zu einer Vereinigung der beiden ist keine Aussicht. Daher hat es auch die Polemik, d. h. die Theorie des Polemisierens ganz wesentlich damit zu tun. Immerhin würde eine wissenschaftliche, nach Vollständigkeit strebende Polemik alle denkbaren oder, wenn das nicht möglich ist, alle diejenigen Gegensätze ins Auge zu fassen haben, welche für die Gegenwart noch Bedeutung haben. Aus ihrer Reihe ist aber glücklicherweise der zwischen Lutheranern und Reformierten so gut wie ausgeschieden, der einst so sehr im Vordergrunde gestanden hat. Es hat sich ein Gemeinsames, Unierendes, herausgestellt, das Verhältnis beider Teile ist als das der gegenseitigen Ergänzung begriffen worden; vielleicht gerade infolge der Polemik. Man sieht, diese dient auch irenischen Zwecken. Dagegen wird die Polemik gegen Methodismus, Wiedertäufer, Irvingianer und ähnliche Parteien, nicht als gegen „Sekten" im katholischen Sinne, wohl aber als gegen irrige und irreleitende Auffassungen des Christlichen heute noch nicht entbehrt werden können.

Daß man aber dem eine besondere, wenn auch untergeordnete, Disziplin der theologischen Wissenschaft widmet, hat darin seinen Grund, daß nur diese mit ihren Mitteln imstande ist, die Gegensätze scharf und klar zu erkennen und den Kampf zwischen ihnen auf fruchtbare Weise zu führen. Die berüchtigte rabies theologorum soll dadurch nicht genährt, sondern gezähmt werden. Es gibt keinen andern Boden für eine gesunde und förderliche Polemik als eine wissenschaftlich gehaltene Dogmatik und Ethik — denn auf beide Gebiete, des Glaubens und Lebens, hat sie sich zu erstrecken —, sie nur hat einen Blick für die religiösen Motive des Gegners, vermag also seinen Intentionen

gerecht zu werden, sie nur erkennt den Punkt, wo in der Verfolgung dieser Intentionen der Irrtum beginnt, und kann die Gründe dafür klarlegen. Die höchste, dogmatische und ethische Einsicht nur bringt es zu der Weitherzigkeit und Objektivität, die dem Gegner Gerechtigkeit widerfahren läßt, ohne deshalb von „der eigenen Position" etwas Wesentliches preiszugeben. Deshalb haben die Vertreter der Dogmatik und Ethik die Pflicht, die Wege hierfür zu zeigen und das Material dazu zu liefern, und so gliedert sich die Polemik der systematischen Theologie an, obwohl sie freilich so gut wie die Apologetik schon eine praktische Spitze aufweist, wodurch sie den Blick auf den letzten Hauptteil der Theologie hinüberlenkt.

Geradezu klassisch ist C. Hase, seit 1862; außerdem Tschackert 1885. — Vergl. Herrmann, römische und evangelische Sittlichkeit[2] 1901.

VIII. Kapitel.

Die praktische Theologie.

1. Abschnitt: Allgemeines.

1. Die praktische Theologie pflegt von den Theologiestudierenden am wenigsten geschätzt und ebenso von den Vertretern der übrigen theologischen Disziplinen mit einem gewissen Mißtrauen angesehen zu werden. Das liegt, abgesehen von mehr zufälligen Gründen, hauptsächlich daran, daß man beiderseits von der Ansicht ausgeht, sie sei nichts als eine Anleitung zum pfarramtlichen Handeln, ein Komplex von Vorschriften und Regeln, die man sich schließlich ebensogut selber machen oder aus der „Praxis" schöpfen könne, deren Erörterung aber jedenfalls auf wissenschaftlichen Charakter keinen Anspruch machen dürfe. Diese Ansicht ist jedoch falsch. Es handelt sich in diesem Teil der Theologie so gut wie in allen andern in erster Linie um ein wissenschaftliches Verständnis, und was von praktischer Anleitung gegeben werden kann und muß, schließt sich nur eben als ein zweites, soweit es geht, an.

Der Gegenstand, dessen wissenschaftliches Verständnis die praktische Theologie gewinnen und vermitteln will, ist das gegenwärtige Handeln der evangelisch-christlichen Frömmigkeit. Da aber das Handeln des einzelnen evangelischen Christen schon in der Ethik erörtert wurde und außerdem die evangelisch-christliche Frömmigkeit, sofern sie nicht persönlich-subjektiver Besitz, sondern eine objektive Größe ist, nur handeln kann, indem sie Prinzip einer Gemeinschaft wird (s. oben S. 99), so beschränkt sich der Gegenstand der praktischen Theologie

auf das gegenwärtige Handeln der evangelisch-christlichen Gemeinschaft oder der Kirche, ganz parallel damit, daß schließlich auch in den übrigen Teilen der Theologie der Gegenstand dieselbe Beziehung auf die kirchliche Gemeinschaft aufweist, in ihnen also 1. das Prinzip, 2. die Entwickelung, 3. das denkende Bewußtsein dieser selben kirchlichen Gemeinschaft den tragenden Mittelpunkt aller Untersuchungen bildet.

In einer wissenschaftlichen Erörterung über das Handeln seiner Kirche wird nun der Theologiestudierende erst zum Ziele all seiner Bestrebungen geführt, um dessen willen er sich mit den übrigen Teilen der Theologie beschäftigt hat. Insofern ist wirklich, wie Schleiermacher (von dem die praktische Theologie erst ihre wissenschaftliche Gestaltung empfangen hat) sagte, die praktische Theologie „die Krone des theologischen Studiums". Denn schon früher haben wir festgestellt (s. oben S. 6 und 7), daß das Eintretenwollen für die evangelisch-christliche Frömmigkeit das richtige Motiv der theologischen Berufswahl ist, dieses aber nur dadurch geschehen kann, daß der Betreffende sich zum Organ der Kirchengemeinschaft macht, in der diese Frömmigkeit fortlebt und -wirkt. Dieses Handeln nun wissenschaftlich zu begreifen, ehe man sich praktisch an ihm beteiligt, ist von der höchsten Wichtigkeit. Denn so nur wird dieses Handeln fruchtbar gestaltet und vor Extremen behütet werden können, welche es notwendig in die Irre führen. Diese Extreme sind die subjektive Willkür auf der einen, die unbewußte traditionelle Gebundenheit auf der andern Seite. Bei jener muß selbstverständlich die Gemeinschaft notleiden, der durch ihr Wesen und ihre Geschichte doch nur eine bestimmte Art des Handels angemessen sein kann, bei dieser dagegen gerät dies Handeln notwendig in eine Stagnation, welche die religiöse Gemeinschaft den stets wechselnden Weltzuständen gegenüber isoliert und unwirksam macht und zugleich die Freiheit des einzelnen handelnden Organs in unerträglicher Weise unterbindet. Das Ineinander von Gebundenheit durch die Gemeinschaft und persönlicher Freiheit, wie es gerade das evangelische Kirchenwesen charakterisiert, wird für den Einzelnen, der weder seinen subjektiven Einfällen folgen darf, noch sich ohne Einschränkung einer absoluten Bindung durch das Ganze unterwerfen kann,

nur so erreichbar sein, daß er sich mit der Wesensbeschaffenheit dieses kirchlichen Handelns innerlich einigt, um es so in persönlicher Freiheit sich anzueignen und auszuüben. Das ist aber nur auf dem Wege wissenschaftlichen Verständnisses möglich, wenigstens für einen Menschen mit wissenschaftlichem Sinn, wie wir uns den Theologen denken, d. h. eines solchen Verständnisses von dem kirchlichen Handeln, welches dasselbe aus seinem Zusammenhang mit dem Wesen, der Geschichte, der Lehre und Sitte dieser Gemeinschaft heraus begreift. Nur soweit dieses Begreifen im Zusammenhang reicht, kann sein Handeln Aussicht haben, die Kirche weiterzubringen; denn jeder Fortschritt muß, wenn er dauernde Frucht bringen soll, an das Gegebene anknüpfen und auf dem Wesentlichen weiterbauen.

Solch wissenschaftliches Verständnis des kirchlichen Handelns wird aber dann als besonders wichtig erscheinen, wenn zwischen diesem Handeln und dem theologischen Erkennen aus irgend welchen Gründen ein Zwiespalt eingetreten ist. Das ist aber heute leider der Fall. Es herrscht zwischen beiden wenig Fühlung, viel Mißtrauen. So muß dafür gesorgt werden, daß die Kluft sich nicht erweitere, sondern womöglich wieder schließe. Es darf nicht dahin kommen, daß, wenn jemand kirchlich zu handeln beginnt, er alles wieder vergessen und verwerfen muß, was er sich als wissenschaftlicher Theologe angeeignet hat. Vielmehr soll die ganze übrige theologische Wissenschaft hier, bei der praktischen Theologie, ihre Erträgnisse abwerfen, damit diese sie auf eine besonnene, methodische Weise, wie sie sich eben nur aus dem wissenschaftlichen Verständnis des kirchlichen Handelns ergibt, für die Kirche und damit für die evangelisch-christliche Frömmigkeit verwerte. Es gilt, nicht trotz seiner theologischen Einsichten, sondern durch sie ein praktischer Theologe zu werden.

2. Soll aber nun das Handeln der Kirche wissenschaftlich verstanden werden, so wird in erster Linie nötig sein, daß man sich eine Übersicht über dasselbe verschaffe, damit kein Zweig dieses Handelns übersehen, jeder an seinen richtigen Ort und in den nötigen Zusammenhang mit den übrigen gebracht und dadurch wieder in seiner Eigentümlichkeit klar erfaßt und nach seinem Wirkungsgebiet von den andern scharf abgegrenzt werde.

Mit einem Worte: eine wissenschaftliche Behandlung kann ohne ein System des kirchlichen Handelns nicht auskommen. Freilich nicht in dem Sinne, daß dieses frei aus sich selbst heraus aufgebaut werden könnte; die praktische Theologie ist hierin so gut wie die systematische an die Geschichte gebunden. Die Kirchengeschichte wird ihr an die Hand geben, welche Tätigkeitsarten oder Lebensfunktionen (s. oben S. 103f.) die Kirche bisher aus sich selbst und in ihrer Wechselwirkung mit der Welt entwickelt hat. Daran hat sie sich anzuschließen, aber doch so, daß die Fülle der geschichtlich gegebenen kirchlichen Tätigkeiten rationell gesichtet und beleuchtet, aus dem Ganzen der Kirche hergeleitet, in ihrem Wesen begründet und in ihrer dadurch bedingten Eigentümlichkeit festgestellt werde. Das System der praktischen Theologie hat ebensosehr dem geschichtlichen Tatbestande wie dem denkenden und ordnenden Bewußtsein zu entsprechen und ist von beiden abhängig.

Solcher Systeme kann es mehrere geben und gibt es tatsächlich viele; auch hier spielt eben wie bei der systematischen Theologie die subjektive Betrachtungsweise des Bearbeiters eine nicht unwesentliche Rolle. Ich werde auch hier (s. oben S. 115) dem Bedürfnis meiner Leser besser dienen, wenn ich ihnen ein System — natürlich das meinige — als ein Paradigma für alle vorführe, als wenn ich sie durch Nebeneinanderstellung der verschiedenen Systeme unnötig belaste und verwirre.

Zunächst scheint mir eine scheinbar äußerliche, aber grundlegend wichtige Unterscheidung gemacht werden zu müssen zwischen dem Handeln, das die Kirche nach Außen, und dem, das sie nach Innen ausübt. Beide Arten müssen auch qualitativ ganz verschieden sein. Innerhalb des außerkirchlichen Gebietes wird wieder zu scheiden sein zwischen der nichtchristlichen und der zwar christlichen, aber nichtkirchlichen Sphäre. Das Handeln gegenüber der nichtchristlichen Welt ist natürlich die Mission, gegenüber der nichtkirchlichen d. h. dem Staate und anderen Kirchen gegenüber hat die Kirche sich zu behaupten, zur Geltung zu bringen, das möchte ich die Kirchenpolitik nennen. Nach Innen sodann wird man wieder zwei Arten von Tätigkeiten unterscheiden müssen, eine, die sich auf das Äußere der Kirche, auf die festen Formen ihrer Existenz

als Gemeinschaft, also auf ihre Verfassung (Kirchenordnung) richtet, sowie auf die Art, in der diese Formen dann gehandhabt und angewendet werden, das ist die Verwaltung, und eine andre, die dem Innern des kirchlichen Lebens ihre Fürsorge zuwendet, sei es der heranwachsenden kirchlichen Jugend — kirchliche Erziehung samt Unterricht —, sei es der Gemeinschaft der Erwachsenen, damit sie in der evangelisch-christlichen Frömmigkeit erhalten bleiben — der Kultus samt Predigt —, sei es endlich den Einzel-Gliedern oder -Gruppen, welche durch innere oder äußere Umstände sich von der Kirche gelöst und mit der evangelisch-christlichen Frömmigkeit die Fühlung verloren haben, so daß sie der Nachhilfe bedürfen — die Seelsorge (samt der sogen. inneren Mission). Diese Tätigkeiten der Kirche, neben denen andre nicht namhaft zu machen sein dürften, lassen sich in drei Gruppen zusammenfassen und geben dementsprechend folgende Gliederung der praktischen Theologie ab (wo ich nun die Reihenfolge umkehre): 1. die Gruppe, worin die Kirche an sich selbst und ihren Mitgliedern zur Erhaltung und Förderung der evangelisch-christlichen Frömmigkeit direkt handelt, nenne ich mit einem von Schleiermacher gebrauchten Namen den Kirchendienst. Die Lehre davon umfaßt a) Katechetik (Erziehung), b) Kultuslehre, zerfallend in Liturgik und Homiletik, c) Pastoraltheorie (Seelsorge). 2. Sodann läßt sich die Lehre von der Kirchen-Verfassung, -Verwaltung und -Politik zusammennehmen unter dem (ebenfalls von Schleiermacher stammenden) gemeinsamen Titel der Lehre vom Kirchenregiment, da diese drei offenbar den an diesem beteiligten Faktoren oder Organen in die Hand gelegt sind. 3. Für sich allein steht die Missionslehre. Nach dieser Ordnung sollen sie im folgenden durchgesprochen werden.

3. Die Methode dann weiter, durch welche man zu einem wissenschaftlichen Verständnis dieser kirchlichen Tätigkeiten kommt, scheint sich mir leicht aus der Sache selbst zu ergeben. Denn in erster Linie, so sahen wir, waren dieselben aus der Geschichte hergenommen. Das ist ein Wink, daß sie auch nur durch die Geschichte verstanden werden können. Ihr Werden bis zum heutigen Tag muß kennen, wer ihr Wesen verstehen will. Ohne Geschichte fehlt der praktischen Theologie aller

Untergrund. Ganz abgesehen davon, daß wer an etwas geschichtlich Gewordenem weiterwirken will, eben an dem Punkt einsetzen muß, zu dem es gerade gelangt ist. Ohne Geschichte muß die praktische Theologie in die Irre gehen und leiten. Allein mit dem geschichtlichen Verständnis ist es hier so wenig wie im ganzen der Theologie (s. oben S. 112) getan. Das würde nicht weiter führen als bis zu der resignierten Erkenntnis: so ists nun einmal geworden und deshalb ist es gut so. Die Geschichte geht auch Irrwege; sie von den rechten Wegen zu unterscheiden, braucht es Licht. Dieses aber kann nur von einer Einsicht in das Wesen der einzelnen kirchlichen Tätigkeiten herkommen, wie es sich einerseits aus der allgemeinen Wesensbestimmtheit der ganzen kirchlichen Gemeinschaft, andrerseits aus dem besonderen Zweck und Sinn der Einzeltätigkeit, der ihr durch jenes allgemeinkirchliche Wesen gesetzt wird, ergibt. Das kann man der geschichtlichen Einsicht gegenüber das prinzipielle Verständnis nennen. Denn um Prinzipien, um die einfachsten, aber unentbehrlichsten Linien handelt es sich hier. Ein Wort Kants läßt sich hierauf variiert anwenden: ohne Geschichte ist die praktische Theologie leer, ohne Prinzipien ist sie blind. So wird sie also erst durch das Ineinander von Geschichte und Prinzip, durch die Erleuchtung, die das Prinzip der Geschichte, durch die Füllung, die die Geschichte dem Prinzip gewährt, imstande sein, an dritter Stelle praktisch und methodisch zu werden, d. h. sagen können, wie es sein und wie es gemacht werden soll, und die hier aufgezeigten Ideale und aufgestellten Regeln werden nur auf diesem doppelten und zur Einheit zusammengefügten Grunde vor dem Vorwurf, entweder reine Geschmacksurteile oder bloß empirisch-momentane Nützlichkeitsvorschläge zu sein, bewahrt bleiben. So nur, als hergeleitet aus Geschichte und Prinzip, können sie bei Menschen mit wissenschaftlichem Sinn überhaupt Interesse wecken, so nur das reiche Material der übrigen Theologie in sich sammeln und verwerten, so nur kann die praktische Theologie, selbst wissenschaftlich gestaltet, verdienen die Krone auch der theologischen Wissenschaft, nicht bloß des theologischen Studiums zu heißen.

4. Allein diese ganze Arbeit kann nur gelingen, wenn gewisse Voraussetzungen vorher festgestellt sind, mit denen

die praktische Theologie fortwährend zu arbeiten und die sie deshalb in ihren Prolegomena zu erledigen hat. Es sind folgende. In erster Linie eine ganz bestimmte Vorstellung von der Kirche, deren Handeln den Gegenstand der Untersuchung bildet. Es kann nicht genügen, mit dem allgemeinen Begriff von Kirche, den die Dogmatik gewinnt und die Bekenntnisse geben, hier zu operieren. Diese Kirche ist ein idealer Begriff, ein Gegenstand des Glaubens. Eine solche Kirche hat kein wissenschaftlich erkennbares Handeln. Die Kirche, von der hier die Rede ist, muß also eine empirische Größe, sie muß „sichtbar", d. h. sie muß äußerlich organisiert sein. Unter den verschiedenen Formen evangelisch-kirchlicher Organisation, welche die Geschichte darbietet, muß der praktische Theologe in einer bestimmten seinen Standort nehmen, wenn nicht seine ganze Darlegung an verwirrender Unbestimmtheit leiden soll. Liegt es doch auf der Hand, daß z. B. eine Landes-, also mit dem Staat irgendwie verbundene, Kirche anders handeln muß, als eine Freikirche. Sodann ist zweitens für den praktischen Theologen eine bestimmte Vorstellung von den Organen notwendig, durch welche diese Kirche ihr Handeln ausübt. Das wird vom ersten einigermaßen abhängig sein, aber doch einen besonderen Punkt bilden unter den Voraussetzungen. Es bedingt doch von vornherein einen bedeutsamen Unterschied im kirchlichen Handeln, ob ich als Organ derselben nur eines, das geistliche Amt, kenne (wie die richtige lutherische Kirche) oder deren mehrere (wie die reformierte), ob ich mir dieses Organ (oder ihre Mehrheit) als göttlich gesetzt oder als menschlich kreiert denke, und wie ich mir demgemäß das Verhältnis dieses Organs zur Gemeinde, für die es bestellt ist, vorstelle. Man könnte wohl sagen, diese Erörterungen gehörten in die Lehre vom Kirchenregiment, und in der Tat werden sie auch dort ausführlich zu bringen sein; allein nichts destoweniger muß der praktische Theolog von vornherein in dieser Beziehung eine reale Situation vor Augen haben, wenn er vom Handeln solcher Organe reden will. Als letzte Voraussetzung ist dann endlich eine eingehende Kenntnis des Bodens zu bezeichnen, den das kirchliche Handeln zu bearbeiten unternimmt. Man hat das erst neuerdings eingesehen und begonnen, auf Grund der kirchlichen Statistik (s. oben S. 107) eine kirch-

liche Seelen- und Volkskunde, die natürlich eine nach Gegenden verschiedene sein muß, auszuarbeiten, welche vorzüglich geeignet erscheint, das kirchliche Handeln davor zu bewahren, daß es ins Blaue hinein geht, es also real-praktisch zu gestalten.

Für das Ganze der praktischen Theologie: Schleiermacher 1850, C. J. Nitzsch[3] 1859/68, 3 Bde., A. Krauß 1890/93, 2 Bde., Achelis[2] 1898, 2 Bde., Grundriß[4/5] 1903, Knoke Grundriß[2] 1889. — Evang. Kirchenkunde, herausg. von P. Drews seit 1902.

2. Abschnitt: Die Lehre vom Kirchendienst.

1. Die Lehre von der kirchlichen Erziehung wird in Anlehnung an den altkirchlichen Sprachgebrauch **Katechetik** genannt. Das Wort κατηχεῖν heißt dort: in den Elementen der christlichen Erkenntnis unterrichten. Die höchst interessante Geschichte dieser Tätigkeit zeigt vor allem, daß es keineswegs immer so wie heute gewesen ist, daß man es durchaus nicht immer für nötig erachtet hat, die Christenkinder eine Masse von Sprüchen, Liedern, Geschichten und einen ganzen Katechismus schulmäßig lernen zu lassen, und regt demgemäß die Frage an, ob sich denn das überhaupt empfiehlt oder nicht. Diese aber wird sich nur aus dem klar erkannten Zweck der ganzen Tätigkeit beantworten lassen: ist dieses etwa, die „Bekehrung" oder ist es die christliche oder vielleicht nur die kirchliche „Mündigkeit"? Sind diese Fragen, mit denen sich noch die nach der realen Bedeutung von Taufe und Konfirmation als Anfangs- und Endpunkten der katechetischen Tätigkeit (sowie die nach der Beteiligung von Haus, Schule und Kirche an der ganzen Arbeit) verknüpft, schon schwer zu beantworten, so noch viel mehr die weitere, was doch ein Unterrichten für diesen Zweck austragen könne, da doch offenbar Religion nicht in der Weise lehrbar ist wie Mathematik oder Französisch. Muß aber doch unterrichtet werden, so ist weiter strittig sowohl das Worin als auch das Wie. Dort streiten sich Bibel — aber ist die Bibel ein Buch für Kinder? — (nebst Kirchengeschichte) und Katechismus um den Vorrang, hier spielt die ganze, heute vielverhandelte, Frage nach der richtigen Unterrichtsmethode herein. Namentlich um der letzteren willen, allein auch wegen der ganzen Art der Tätigkeit über-

haupt ist diese theologische Disziplin wieder abhängig von einer philosophischen: der Pädagogik und ihrer Unterdisziplin der Didaktik. Wer von der in Psychologie und Ethik wissenschaftlich begründeten Art und Weise, Kinder zu erziehen und zu unterrichten, nichts weiß, wird diese Tätigkeit auch als eine kirchliche nicht zweckdienlich ausüben können. Daneben freilich besteht auch eine Selbständigkeit der Katechetik gegenüber der Pädagogik, sofern das kirchliche Moment für die erstere maßgebend ist, von der letzteren dagegen nicht berücksichtigt zu werden braucht. Der Theologe wird jedenfalls nur eine solche Pädagogik (wie Philosophie, s. oben S. 121) anerkennen können, welche der evangelisch-christlichen Frömmigkeit als einem realen Faktor der Erziehung ihren gebührenden Platz einräumt. Aus dem Gesagten, das nur die wichtigsten hier zur Erörterung kommenden Fragen hervorheben konnte, ergibt sich schon, daß die Katechetik zu denjenigen theologischen Disziplinen gehört, welche schließlich in eine Anleitung zu methodischem Verfahren übergehen, also in eine Technik auslaufen, die man sich dann freilich nicht durch Wissen allein, sondern ebenso sehr durch Übung aneignen muß. Durch beides soll das von Natur mitgebrachte Talent zur förderlichsten Ausbildung gelangen.

v. Zezschwitz, System der Katechetik 1863/69, 3 Bde. z. Teil² 1872/74. Palmer⁶ 1875, Sachsse 1897.

2. Daß sich die Kultuslehre in die Disziplinen der Liturgik und Homiletik spaltet, erklärt sich wieder nur aus der Geschichte: die urchristliche Zeit verknüpfte eine freie, persönliche An- und Aussprache (*ὁμιλία*, eigentlich Verkehr, Gespräch) mit den kultischen Versammlungen, und die Reformation vor allem hat diese Verbindung wieder neu und fester gestaltet. Nur die Geschichte kann Auskunft darüber geben, warum dies geschehen ist, und so ein Urteil ermöglichen über die Berechtigung und die Tragweite dieser Verknüpfung. Diese aber einmal vorausgesetzt, ergibt sich, daß der evangelisch-christliche Gottesdienst aus zwei qualitativ verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt ist: einem, der von der kultischen Versammlung, also der Gemeinschaft ausgeht, und einem der dem (beauftragten) Individuum anheimgegeben ist. Der erste hat sich historisch aus denjenigen Kultusformen entwickelt, welche die griechisch-katholische Kirche mit

dem Namen Liturgie (*λειτουργία*, eigentlich Dienst, hier vor und für Gott), die römisch-katholische mit Messe (officium, Übersetzung von *λειτουργία*) bezeichnet. Daher der Name **Liturgik.** Es liegt dadurch schon auf der Hand, daß auch in den, heute ebenfalls vielverhandelten, Fragen nach der richtigsten Gestaltung des Gottesdienstes ernstlich nur der mitreden kann, der seine Geschichte (insbesondere in seiner eigenen Kirche) kennt. Diese Geschichte ist ungemein reich und interessant, und berührt sich aufs Engste mit der von früherher uns schon bekannten (s. oben S. 104) Geschichte der christlichen Kunst (Architektur, Malerei, Skulptur) und insbesondere der kirchlichen Musik. Denn überall hat sich der Kultus mit der Kunst verbunden und sich ihrer als seines wesentlichen Ausdrucksmittels bedient. Sofern dies in hervorragendem Maße von der Poesie und Musik gilt, hat sich eine besondere Disziplin an die Liturgik angegliedert, die Hymnologie, die also nicht bloß das Musikalische, sondern auch die kirchliche Poesie in ihren Bereich hereinzieht, sich also wieder mit der Poetik (und Metrik) berührt. Will man aber auch nur kirchliche Baukunst, Musik und Poesie von der nichtkirchlichen unterscheiden, will man z. B. nur ein Urteil darüber gewinnen, ob ein Lied in das Gemeindegesangbuch gehöre oder nicht und in welcher Melodie, so ist klar, daß dies nicht lediglich durch die Mittel der Historie entschieden werden kann, sondern dazu wieder ein prinzipielles Verständnis dessen nötig ist, was der Kultus für die evang.-christliche Frömmigkeit bedeutet, ob er ihr notwendig, inwiefern er zu ihrer Pflege dienlich ist, und wie er infolgedessen eingerichtet sein muß, um seinem Zwecke zu entsprechen. Man sage nicht, das sei ja alles festgeordnet. Auch das kultische Leben ist auf evangelischem Boden in ständiger, wenn auch sehr bedächtiger Fortbewegung begriffen, und jeder Theologe hat einmal die Aufgabe, hieran mitzuwirken. Wenn deshalb auch bei der Liturgik, da sie es nicht mit einer freien Betätigung des Individuums zu tun hat, eine Methodik und Technik ausgeschlossen oder doch auf ein Minimum beschränkt ist, so muß doch diese Disziplin, der die wissenschaftlich-künstlerische Regelung des kultischen Lebens anvertraut ist, für den Theologen von großer Wichtigkeit sein.

Umgekehrt ist nun in der mit dem Kultus verbundenen

Predigt dem Individuum ein sehr großer Spielraum gegeben. Es wird als ein evangelisch-christlich frommes vorausgesetzt und gerade darauf, daß es sich als solches äußert, beruht die Hauptwirkung der Predigt. Allein trotzdem ist durch die Einreihung derselben in den kultischen Akt ihm eine gewisse Bindung auferlegt. Der Prediger darf offenbar nur sagen, was in den Kultus paßt, trotzdem er nur sagen soll, was in ihm ist. Das macht das Predigen so kompliziert und schwierig. Daß es damit eine sehr einfache und leichte Sache sei, kann nur der Unkundige oder der gewissenlose Schwätzer behaupten. Nicht nur was zu predigen ist, im Ganzen und am einzelnen Sonntag, bedarf gewissenhaftester Erwägung und läßt sich sehr verschieden beantworten (z. B.: die Bibel oder die Kirchenlehre oder die persönliche Überzeugung, Dogmatik oder Ethik, Lehre oder Moral usw.), sondern auch das Wie bereitet große Schwierigkeiten. Auf der einen Seite freilich ist deutlich, daß wir uns hier wieder in einer Abhängigkeit befinden; denn den allgemeingiltigen Regeln, die für ein Verfahren gelten, worin durch eine Rede ein bestimmter Zweck bei einer bestimmten Zuhörerschaft erreicht werden soll, wird sich auch die kultische Rede oder Predigt zu unterwerfen haben; insofern ist die grundlegende Hilfsdisziplin hier die Theorie von der Redekunst oder Rhetorik. Aber auf der andern Seite gibt eben ihr kultisches Wesen, wozu unter anderm auch ihre Bindung an einen biblischen Text gehört,[1]) der Predigt ihr eigentümliches Gepräge. Kann dieses nur aus dem Wesen des Kultus entnommen werden, so haben sich nun die daher fließenden Gesetze mit denen der Rhetorik zu verbinden. Wie das zu geschehen hat, will die **Homiletik** lehren. Daß sie dazu der Geschichte der Predigt schon als eines äußerst ergiebigen Anschauungsmaterials, aber auch um an den gegenwärtigen Stand des Predigtwesens besonnen anzuknüpfen bedarf, braucht nicht ausgeführt zu werden, und ebenso ist klar, daß auch diese Disziplin, weil auch sie eine individuelle Tätigkeit betrifft, in eine Methodik und Technik auszulaufen hat. Diese

[1]) Einen solchen für die Predigt fruchtbar zu machen, ohne daß dadurch seinem ursprünglichen Sinne Gewalt angetan wird, ist die Aufgabe der sog. **praktischen Exegese**, die deshalb ein sehr wesentlicher Bestandteil der praktischen Theologie ist.

aber ist nur als der letzte, allerdings aber ausschlaggebende, weil letzlich wirksame Punkt der ganzen theologischen Bemühung anzusehen: hier soll alles, was die übrigen Teile der Theologie uns gelehrt haben, zur Verwertung kommen; was nützt es mich aber, in ihnen allen beschlagen zu sein, wenn ich die Technik nicht besitze, um sie in zweckdienlicher und dadurch wirkungsvoller Weise zur Geltung zu bringen?

Liturgik: Bassermann. Entwurf 1888, Rietschel I, 1900. J. Smend 1904. — Homiletik: A. Schweizer 1848. Palmer[6] 1887. Krauß 1883. Bassermann 1885. Steinmeyer 1901. Hering 1897/1904. Niebergall, Wie predigen wir dem modernen Menschen?[2] 1905. O. Baumgarten, Predigt-Probleme 1904.

3. Noch individueller als die katechetische und homiletische ist die seelsorgerliche Tätigkeit, deren wissenschaftliches Verständnis die **Pastorallehre** vermitteln will (der wissenschaftliche Charakter ist natürlich hier in dem Maße schwieriger durchzuführen, in dem das Individuelle in den Vordergrund tritt). Denn hier steht die charaktervolle Einzelpersönlichkeit direkt den einzelnen Gemeindegliedern oder gewissen Gruppen derselben gegenüber. Was will sie, was kann sie ihnen leisten? Die Geschichte zeigt, daß diese Frage katholischerseits ganz anders beantwortet werden muß als auf evangelischem Boden. Unser Ideal eines Seelsorgers und seiner Tätigkeit darf nicht katholisieren. Selbständigkeit des einzelnen Gemeindegliedes muß unser Ziel sein. Aber eben dazu den Einzelnen zu führen, ihn darin zu erhalten, ihn zu schützen vor den seine evangelisch-christliche Frömmigkeit gefährdenden Einflüssen, ihn wieder zurückzubringen, wenn er ihnen erlegen sein sollte, das sind die Aufgaben, die hier sich stellen. Hier wird viel ankommen auf die Abgrenzung, nicht zu große Ausdehnung und übersichtliche Organisation der Gemeinde (vergl. Sulze, Die evangelische Gemeinde 1891). Auch wird hier stärker als irgendwo die Notwendigkeit sich geltend machen, dem Pfarrer Hilfskräfte an die Seite zu stellen, seien es amtlich beauftragte (Älteste, Kirchengemeinderäte, Diakonen), seien es freiwillig sich stellende „Laien". Denn die Aufgabe ist eminent schwer. Das wirksamste Mittel, dessen sich die katholische Kirche zur Seelsorge bedient, die Beichte (das Beichtwesen hat eine sehr interessante Geschichte), geht uns Evangelischen natürlich ab. Wir sind auf

den seelsorgerlichen Besuch, auf das Privatgespräch, auf Zugänglichmachung von geeigneter Lektüre (die man einigermaßen wenigstens kennen muß, die sogen. erbauliche Literatur) und etwa auf Veranstaltung von zweckdienlichen Versammlungen, Abenden, Vorträgen usw. angewiesen. Dazu spielen die äußeren (z. B. Wirtschafts-, Wohnungs-) Verhältnisse hier stark herein. Wo Hunger, Not und Elend herrscht, kann evangelisch-christliche Frömmigkeit auf die Dauer nicht gedeihen. Hier ist also der Punkt, wo die berühmte „soziale Frage" die Theologie berührt, die „Wohlfahrtspflege" mit der Seelsorge zusammenwirken muß und deshalb die Gesellschaftswissenschaft, die Wirtschaftslehre oder National-Ökonomie sich als Hilfswissenschaften dem theologischen Studium empfehlen. Auf alle Fälle muß der Seelsorger seine Gemeinde und seine Leute kennen, wenn er in geeigneter Weise auf sie wirken will, er muß also praktische Psychologie verstehen und Volkskunde besitzen. Gewiß lernt man das nicht bloß aus Büchern, aber ebenso gewiß nicht bloß aus der „Erfahrung".

Als sehr willkommene Hilfskraft ist der Seelsorge seit 1848 die von J. H. Wichern (in Horn bei Hamburg) begründete „Innere Mission" zur Seite getreten, eine durch den sorglichen Blick auf das in der Christenheit wieder eingedrungene Heidentum und durch die ächt christliche Liebe auch zu der verkommensten Menschenseele erwachsene weitverzweigte Bestrebung, welche durch freie Organisation von freiwilligen (namentlich „Laien"-) Kräften das christliche Evangelium allen äußeren und inneren Gegnern gegenüber wieder zu einer das ganze Volk durchdringenden Geistesmacht zu erheben sich bemüht. Ihre Bestrebungen, ihre Organisation, ihre Hilfsmittel und Organe muß der Seelsorger kennen; denn er wird gar oft in der Lage sein, sich ihrer für seine Zwecke mit Dank zu bedienen.

Pastorallehre: Claus Harms[3] 1878, Palmer[2] 1863, A. Schweizer 1875, J. H. Köstlin 1895, A. Krauß, herausg. v. Niebergall, 1904. — Innere Mission: Schäfer, Leitfaden[4], 1903, Wurster 1895.

3. Abschnitt:
Die Lehre vom Kirchenregiment und der Mission.

1. Das Kirchenregiment ruht in unsern Tagen keineswegs mehr ausschließlich in der Hand des Landesherrn als summus episcopus oder eines von ihm bestellten, aus nur wenigen Personen bestehenden Kollegiums, des Konsistoriums, sondern es ist an ihm in der Regel, in Analogie zu den konstitutionellen und parlamentarischen Staatseinrichtungen, die ganze Gemeinde von der Einzelgemeinde bis zur Landesgemeinde beteiligt. Insofern hat auch jeder Pfarrer, sei es als Gewählter, sei es auch nur als Wählender sich an ihm zu betätigen. Deshalb muß er es kennen, und zwar nicht nur empirisch das seiner eigenen Landeskirche, wie es dermalen ist, sondern wissenschaftlich und das heißt wieder sowohl geschichtlich nach seiner Herkunft wie prinzipiell nach seinem Wesen. Aus solcher Erkenntnis nur erwachsen Ideale in Beziehung auf das Kirchenregiment, aber nur das Streben nach begründeten Idealen hat das Recht, auf die Weiterbildung desselben einzuwirken. Sind auch Nichttheologen daran zahlreich beteiligt — denn die evangelische Kirche ist keine Pastorenkirche — so werden doch die Theologen, sofern ihnen wenigstens solche wissenschaftliche Sachkenntnis eignet, naturgemäß immer eine führende Stellung haben. Sie dafür auszurüsten ist die Aufgabe der **Lehre vom Kirchenregiment.** Denn es ist kläglich, die Pfarrer fortwährend auf die kirchliche Oberbehörde schelten zu hören, wenn sie doch keine wohlbegründeten und ausführbaren Vorschläge der Reform haben. Dies bezieht sich sofort auf das Grundsystem, nach dem die Kirche eingerichtet ist. Hier dreht es sich um das Verhältnis der Kirche zum Staat, ob sie, mit ihm verbunden und unter dem Landesherrn als kirchlichem Oberhaupt stehend, Landes- beziehungsweise Staatskirche ist, oder, lediglich auf sich selbst ruhend und nur im Staate lebend, Freikirche. Meist ist in Deutschland das erstere der Fall, doch ist ein starker Zug zur Freikirche bemerklich. Ein Theologe muß imstande sein, auf Grund geschichtlicher Einsicht und ebenso prinzipieller als praktischer Erwägungen sich für das eine oder das andere zu

entscheiden. Auch wo er augenblicklich nichts an dem Stande der Dinge ändern kann, wird von solcher Entscheidung sein Handeln stark beeinflußt sein. Die Grundzüge des Verhältnisses der beim Kirchenregiment beteiligten Faktoren regelt die Kirchenverfassung. Auch zu ihrer Weiterbildung in der Richtung irgend eines Ideals ist das Mittel in den Synoden gegeben. Doch ist mit Recht das leichtsinnige Rütteln daran verpönt; deshalb muß der Theologe vor allem aus der Verfassungsgeschichte wissen, warum sie so ist, wie sie ist, welche andern Verfassungssysteme es gibt, welche Einrichtungen zu dem einen, und welche zu dem andern gehören und welche praktischen Erfolge damit verknüpft zu sein pflegen.

Ist auch die Verfassung nicht das Wichtigste am kirchlichen Leben, so ist sie doch immerhin der Rahmen, innerhalb dessen dieses sich zu bewegen hat, und damit doch eine seiner äußeren Grundlagen. Sie ist bei uns Evangelischen Sache des Rechts und der Zweckmäßigkeit, bei den Katholiken Sache des Glaubens; auch hier sind die Ideale grundverschieden, ein Schwanken zwischen ihnen unheilvoll. Es gibt evangelische Verfassungsideale, wenn auch nicht bloß eines; ihre Verfolgung ist dem Theologen Pflicht, ihr Studium eine Notwendigkeit. Die ganze Wichtigkeit der Verfassungsfrage ergibt sich aus ihrem Einfluß auf die Beschaffenheit der Kirchenverwaltung. Ist diese doch nichts als das regelmäßige Funktionieren der von der Verfassung gesetzten kirchlichen Organe nach den von ihr festgelegten Normen. So greift diese kirchliche Verwaltung bis in die kleinste Einzelgemeinde hinunter und kann das dort pulsierende Leben evangelisch-christlicher Frömmigkeit entweder hindern oder fördern. Denn in jeder Kirchengemeinschaft haben schließlich die Ansprüche des Ganzen sich mit denen der Teile auseinanderzusetzen und auszugleichen, wie umgekehrt die Leistungen der Teile mit denen des Ganzen zusammenzuwirken. Eine richtige Verwaltung hat für beides zu sorgen, also auch wieder Gebundenheit mit Freiheit zu einigen, damit weder Willkür die Ordnung zerrütte, noch Bureaukratismus das Leben töte. In diesem ganzen Gefüge hat der Pfarrer seine rechtlich begründete, ebensowohl Ansprüche als Pflichten involvierende Stellung, die unter Umständen sehr heikel werden kann (man denke

z. B. an sein Verhältnis zur Volksschule, das in dieses Gebiet gehört). Es ist nur eine billige Forderung, daß er diese von Grund aus kenne, um zu wissen, was er in ihr zu beanspruchen, zu lassen und was er zu wagen hat. Soll sie, wo sie drückend erscheint, erweitert werden, so stehen demgegenüber die Rechte der Gemeinde, die auch nicht dem Pfarrer ausgeliefert werden darf. Ebensowenig freilich darf er ihr Sklave sein. Das taktvolle Benehmen einer charaktervollen Persönlichkeit kann hier manchen Konflikt vermeiden; aber ganz lassen sie sich nicht verhüten. So entstehen die berüchtigten „Fälle", in denen Pfarrer etwa wegen Abweichung von dem Bekenntnisstand der Landeskirche kirchenregimentlich verurteilt werden. Daneben können andere, nicht minder heikle vorkommen, wo der Pfarrer gegen Nichttheologen die kirchliche Ordnung geltend machen muß (Kirchenzucht). Wie notwendig also, daß der Theologe über diesen Bekenntnisstand (d. h. über die Ordnung, nach der in seiner Kirche die Bekenntnisse gehandhabt werden), sowie über den ganzen Stand der kirchlichen Rechtsordnung orientiert sei. Davon hängt die Sicherheit seines ganzen Auftretens, hängt aber auch seine Bemühung um Weiterbildung des kirchlichen Rechtsstandes ab.

Auf das Recht sehen wir uns also hier mit zwingender Notwendigkeit hingewiesen; ohne Recht kann auch die Kirche nicht existieren. Doch ist Kirchenrecht eine juristische Disziplin, für den Theologen nur eine, freilich notwendige Hilfswissenschaft. Aber die Frage, ob und wie weit es in der Kirche, als einer Gemeinschaft der Frömmigkeit, ein Recht gibt und woher dieses stammt, ist schwierig zu beantworten. Sofern die Quelle alles Rechtes schließlich doch der Staat ist, läßt sich hierbei ohne Staatsrecht (insbesondere Staats-Kirchenrecht) nicht auskommen. Der Unterschied zwischen dem juristischen Kirchenrecht und der theologischen Lehre vom Kirchenregiment liegt schließlich darin, daß jenes ausschließlich das geschichtlich gewordene und nun tatsächlich geltende Recht darzustellen und zu wissenschaftlichem Verständnis zu bringen hat, diese dagegen nicht darauf verzichten kann, außerdem auch noch das Idealbild einer Kirchenverfassung und -Verwaltung zu entwerfen, wie es sich aus der geschichtlichen Entwickelung einerseits und aus

dem Wesen der Kirche andrerseits für die wissenschaftliche Einsicht ergibt.

Auch die Kirchenpolitik ruht in den Händen der am Kirchenregiment beteiligten Faktoren, hat jedoch nichts mit dem Recht zu tun, das diese auszuüben berufen, sondern vielmehr mit der Macht, welche sie nach außen, auf die zwar christliche, aber nicht-kirchliche Welt geltend zu machen in der Lage sind. So gering diese Macht scheinen mag, etwa dem Staate oder der katholischen Kirche oder der öffentlichen Sitte und ähnlichen Potenzen gegenüber, so muß sie doch gehandhabt werden, um der Kirche zu erhalten was sie hat und zu verschaffen was sie braucht. So kann Teilnahme an kirchenpolitischen Maßnahmen unter Umständen Pflicht des einfachsten Mitgliedes einer Diözesansynode oder eines Kirchengemeinderats werden; auch hier aber haben die Theologen in der Kirche die führende Stellung. Politik ist eine Kunst, aber eben deshalb hat sie Gesetze, die man kennen oder nicht kennen kann, und ist ohne entsprechende Einsicht nicht verständig auszuüben. Kein Zweifel, daß die Kirchenpolitik an der Staatspolitik zu lernen hat, aber nicht jede Politik geziemt sich der Kirche, der evangelischen Kirche. Auch ihre Politik muß sich aus ihrer Geschichte, sowie dem daraus gewordenen gegenwärtigen Stand der Dinge ergeben und nach der Eigentümlichkeit ihres Wesens richten. So wird auch in dieser Beziehung dem Theologen wissenschaftliches Verständnis zugemutet.

Kirchenregiment: Schleiermacher, herausg. von H. Weiß 1881. — Kirchenrecht: Richter-Dove-Kahl 1869—93 5 Bde. Friedberg[4] 1895. Sohm I 1892. Kahl, Lehrsyst. d. Kirchenrechts und der Kirchenpolitik 1904. Köhler 1895. Hinschius 1895.

2. Die Mission unter nicht-christlichen Völkern (äußere Mission), von katholischer Seite als Kirchensache betrachtet und geübt, ist in evangelischen Kreisen zuerst nur von einzelnen dafür begeisterten Gliedern der Kirche und freien Vereinen aufgenommen worden und wird heute noch meist so betrieben. Allein es ist falsch zu meinen, sie sei eine dem Privatbelieben und Spezialinteresse anheimzugebende Angelegenheit. Vielmehr muß die evangelisch-christliche Frömmigkeit, so gewiß und so lange sie lebendig ist, auch den Trieb in sich fühlen, sich auszubreiten, und während sie der katholischen gegenüber als einer

auch-christlichen dazu keine Veranlassung und kein Recht hat, wird sie nicht-christlichen Völkern gegenüber allgemein die Verpflichtung dazu empfinden. Missionieren wir nicht, so tut es die katholische Kirche sicher, oder aber wir werden missioniert von dem bereits bei uns eindringenden Buddhismus und Islam. Deshalb ist die Mission Sache der Kirche, womit nicht gesagt ist, daß das Kirchenregiment sie den freien Vereinen entziehen und direkt selbst in die Hand nehmen solle. Aber auf alle Fälle und in irgend welchem Maße muß die Kirche bis in die kleinste Gemeinde hinein an der Mission beteiligt sein. Deshalb tritt auch die **Missionswissenschaft** in die Reihe der theologischen Disziplinen ein. Nicht als ob sie alle Details des Missionsbetriebs, namentlich nach seiner praktischen Seite, vorzutragen hätte; das wird in besondere Vorbereitungsanstalten für Missionare gehören. Aber das Allgemeine am Missionswesen, vor allem seine reiche und interessante Geschichte, und dann die grundlegenden Fragen nach Recht, Pflicht, Notwendigkeit und Möglichkeit der Mission, sowie nach den Grundsätzen ihres Verfahrens, muß jeder Theologe kennen, einmal damit er im stande sei, seine Gemeinde zum Missionsinteresse anzuregen und in ihm zu erhalten, sodann aber auch damit er selbst dadurch vor die Frage gestellt werde, ob er der evangelisch-christlichen Frömmigkeit in der kirchlichen Heimat oder draußen unter nichtchristlichen Völkern zu dienen habe. Denn Theologen, fromme Menschen mit wissenschaftlichem Sinne und dementsprechender Ausbildung, braucht man hier wie dort, und es ist nur Sache der — sorgsam zu prüfenden — individuellen Begabung, ob man sich für das eine oder andere entscheide. Daß hier wieder eine unübersehbare Fülle von Hilfswissenschaften geographischer, ethnologischer, geschichtlicher und sprachlicher Natur sich auftut, liegt in der Natur der Sache. Mit allen Sprachen der alten Welt arbeitet die Theologie an ihrem Anfang, wo es sich um das Bibelverständnis handelt, mit allen Sprachen der heutigen Welt schließt sie in der Missionslehre ab, wo es gilt, die Botschaft von Jesus Christus in evangelischem Verständnis aller Welt zu verkündigen.

Warneck, Abriß einer Gesch. d. prot. Mission[5] 1899, derselbe, evang. Missionslehre 1892/1900, z. Teil in 2 A., Bornemann, Einführung i. d. evang. Missionskunde, 1902.

Anhang.

Verteilung der theologischen Disziplinen auf eine achtsemestrige Studienzeit.

Acht Semester ist das Minimum von Zeit, das man für das theologische Studium aufwenden sollte, obwohl nicht in allen Landeskirchen soviel gefordert wird.*) Hält es doch schwer genug, die ganze Fülle des von der theologischen Wissenschaft umschlossenen Stoffes auch nur in dieser Zeit zu bewältigen. Umsomehr tut Auswahl des Wichtigsten und Ordnung des Ganzen not. Nicht über alle theologische Disziplinen braucht man Vorlesungen zu hören, man kann und muß einige auch rein privatim studieren. Ich rede hier nicht von dem durch äußeren Zwang auferlegten Vorlesungen — diese sog. Zwangskollegien existieren nicht überall und sind verschieden bestimmt; man orientiere sich darüber beizeiten an sachkundiger Stelle — sondern von solchen, die der Sache nach und um des Studiums selbst willen sich zu hören empfiehlt. Im allgemeinen richtet sich ihre Verteilung auf die einzelnen Semester nach der Reihenfolge, in der sie im Vorhergehenden zur Darstellung gekommen sind: an der Spitze stehen die biblischen und geschichtlichen, in der Mitte die systematischen, am Ende die praktischen Vorlesungen.

Für das erste Semester empfiehlt sich theologische Enzyklopädie zu hören (2 Stunden), die den wissenschaftlichen Überblick über das Ganze bietet; außerdem jedenfalls eine größere neutestamentliche (5) und eine alttestamentliche (5) Exegese, dazu einen, womöglich den ersten, Teil der Kirchengeschichte (4) und ein philosophisch-geschichtliches Kolleg (4). Das gäbe im Maximum 20 Stunden, und hiermit hat der „Fuchs" reichlich genug.

Das zweite Semester setzt die exegetischen (10) und kirchengeschichtlichen (4) Vorlesungen fort, nimmt auch noch ein zweites „Philosophikum" aus dem Gebiet der Philosophie oder auch der Geschichte oder Literatur hinzu (4). Ein exegetisches oder kirchengeschichtliches Seminar (2) mitzunehmen, ist hier sehr angebracht. Außerdem empfiehlt sich höchstens noch Einleitung in eines der beiden Testamente (4). Doch würde ich für richtiger halten, dies aufs dritte Semester zu verschieben. In Summa höchstens 24 Stunden.

*) In Deutschland verlangt man allgemein 6 volle Semester vor der Meldung zum ersten Examen; nur Bayern fordert 8 Semester, wovon die 2 ersten auf philosophische Studien verwendet werden sollen; Baden insofern gleichfalls 8, als die Zeit von einem Jahr zwischen den beiden Prüfungen ebenfalls an einer Universität zuzubringen ist.

Im dritten Semester wird man die exegetischen und kirchengeschichtlichen Vorlesungen auf etwa 6 Stunden zusammen beschränken müssen. Dafür tritt jetzt die Einleitung (4) und die neutestamentliche oder alttestamentliche Theologie (4) in ihr Recht. Daneben die Dogmengeschichte (5) und die Archäologie (4). Sollte Religionsphilosophie oder -geschichte (3) gehört werden können, so ist sie hier gut am Platze. Ein geschichtliches oder exegetisches Seminar (2) ist unerläßlich, philosophische Vorlesungen oder Übungen nach Möglichkeit mitaufzunehmen. 24 Stunden muß auch hier Maximum bleiben.

Das vierte Semester ist das richtige, um mit der systematischen Theologie zu beginnen, und zwar nach Erledigung von Religionsphilosophie und Geschichte, mit dem ersten Teil der Dogmatik (5), der in der Regel die Apologetik enthält. Für bisher Versäumtes wollen wir 4 Stunden einsetzen. Ein Seminar exegetischer oder geschichtlicher oder philosophischer Art (2) muß wieder mitgenommen werden. Von der praktischen Theologie empfiehlt sich die Hilfsdisziplin der Pädagogik (Geschichte und System, 5) vorauszunehmen. So kämen wir etwa auf 16 Stunden. Die größere Mußezeit muß jetzt schon eingehenderem Privatstudium gewidmet werden. Sollte irgend ein philosophisches oder kunst- oder literarhistorisches Kolleg sich noch einpassen, so wäre dies zu begrüßen.

Im fünften Semester ist dann Ethik zu nehmen (5) neben dem zweiten Teil der Dogmatik (5), von der praktischen Theologie was sich bietet (5) und außerdem ein systematisches Seminar (2) und vielleicht noch Kirchenrecht (4); im ganzen also höchstens 21 Stunden.

Das sechste Seminar wird seinen Schwerpunkt in der praktischen Theologie haben, von der wohl nur ein Teil (5) noch übrig ist. Dazu tritt jedenfalls ein systematisches Seminar (2) und von sonstigen Fächern, was bisher entweder nicht hatte gehört werden können oder infolge des bisherigen Studiums zu größerer Vertiefung gereizt hat.

Das siebente und achte Semester würde ich am liebsten ganz auf praktisch-theologische Übungen verwenden, nicht nur im Predigen (2) und Katechisieren (2), sondern auch in praktischer Exegese, Volksschulkunde und Kirchenrecht, Predigtgeschichte, Vortragsübungen und Kirchenmusik, woneben auch Besprechungen über pastoral-theoretische, liturgische und katechetische Stoffe, sowie Übungen, welche dazu bestimmt wären, die Erträgnisse von Dogmatik und Ethik fruchtbar zu machen, sehr nützlich wären.

Diese ganze Einteilung kann jedoch keineswegs als eine allgemeingiltige angesehen werden, sondern sie ist sozusagen eine ideale, die sich natürlich für jeden Einzelnen je nach der Auswahl der angebotenen Vorlesungen, sowie nach der für ihn giltigen Studien- und Examenordnung im mannigfacher Weise modifizieren muß. Immerhin wird man an vorstehender Skizze einen genügenden Anhaltspunkt haben, um sich zu orientieren und je nach den Umständen zweckmäßig einzurichten. Wo besondere, von der Universität unabhängige Seminare existieren (s. darüber das nächste Kapitel),

wird dorthin vieles von den praktischen Übungen und Besprechungen zu verlegen sein, die ich dem 7. und 8. Semester zugewiesen habe. Dementsprechend kann, sofern überhaupt mehr als 6 Studiensemester zu Gebote stehen, dann natürlich die ganze oben skizzierte Aufeinanderfolge mehr gedehnt, das Pensum des einzelnen Semesters entlastet und mehr Raum für Neben- und Hilfs-Vorlesungen gewonnen werden. Ist dagegen die Studienzeit auf 6 Semester beschränkt, so muß wenigstens ein Teil der praktisch-theologischen Übungen (nämlich die homiletischen und katechetischen) schon in diese hineingenommen werden, meines Erachtens nicht zum Vorteil der Sache.

IX. Kapitel.

Der Übergang ins praktische Amt.

1. Den Übergang ins praktische Amt bilden die Examina. Wir nannten sie schon früher (S. 21) ein notwendiges Übel. Ein Übel sind sie nicht etwa deshalb, weil sie dem Examinanden eine für ihn unangenehme Auflage machen — das würde ich an sich nur für zuträglich halten —, sondern weil sie ihrer Natur nach nur ein höchst unvollkommenes Mittel für den Zweck sind und sein können, der doch durch sie erreicht werden soll. Man will doch dadurch feststellen, ob ein Mensch fähig und geeignet ist, ein geistliches Amt zu bekleiden. Das läßt sich aber durch Abfragen auch des ganzen theologischen Wissensstoffes, durch schriftliche Bearbeitung von Themen, die aus ihm genommen sind, ja sogar durch Einlieferung oder Abhaltung einer Predigt und Katechese auch dann nur höchst unvollkommen erkennen, wenn die Examinatoren vollkommen sind. Das Gedächtniswerk, das bloße Wissen muß hiebei eine im Vergleich zu seinem Wert für das Amt unverhältnismäßig große Rolle spielen; dazu nun sind vollkommene Examinatoren sehr selten. Allein es läßt sich eben anderes als das Wissen, und etwa noch das Können, obwohl dies schon viel weniger, nach einem objektiven Maßstab nicht prüfen; nur wie durch einen Schleier hindurch kann man hinter den gegebenen Antworten und eingelieferten Arbeiten die Persönlichkeit in unsicheren Umrissen erkennen. Notwendig aber ist dies Übel, weil — es muß leider gesagt werden — ohne seine Auflage die wenigsten Studierenden einen geregelten und vernünftigen Studiengang einschlagen und einhalten, ja nicht wenige sich das zur Führung des geistlichen Amtes erforderliche

Wissen gar nicht aneignen würden. Mag also auch einen richtigen Studenten mit Recht eine Abneigung gegen das Examen erfüllen, die nicht nur durch sein mangelhaftes Wissen und seine schlaffe Energie bedingt ist, sondern auch eine Art von idealistischer Verachtung des mechanischen Drills, des geisttötenden „Ochsens" wie es für das Examen nötig ist, darstellt: vernachlässigen darf er es deshalb doch nicht; etwa von seinem dritten Semester an muß er sich doch darum kümmern, welche Vorbedingungen, namentlich in Betreff der zu hörenden Vorlesungen („Zwangskollegien") gestellt und welche Kenntnisse im Examen von ihm gefordert werden. Hat er dann seine Studienzeit vernünftig im Sinne unsrer vorherigen Ausführungen verbracht, so darf ihm die Versicherung gegeben werden, daß er keine unerträglich lange Zeit für das eigentliche Examen-Ochsen wird aufwenden müssen. Je besser die Studienjahre angewandt sind, um so mehr kann diese allerdings bittere Zeit verkürzt werden.

Ich gebe nun zunächst eine kurze Übersicht über die Examen-Bestimmungen in Preußen als dem größten evangelischen Territorium in Deutschland, um das Wissenswürdige aus andern Examenordnungen dann vergleichend anzuschließen.

In Preußen[1]) besteht vermöge seiner eigentümlichen kirch-

[1]) Das gute Büchlein von Karl Kayser, Ordnung der theol. Prüfungen in den ev. Landes- und Provinzialkirchen des preuß. Staates. 2. Aufl. Braunschweig und Leipzig 1896, ist jetzt einigermaßen überholt durch die neueren Bestimmungen: Kirchengesetz vom 15. Aug. 1898 betr. die Anstellungsfähigkeit und Vorbildung der Geistlichen für die Landeskirche der älteren Provinzen, hiezu Instruktion vom 1. Juli 1899 und Ausschreiben vom 19. Juni 1899 betr. das obligatorische Lehrvikariat (alle abgedruckt im Allg. Kirchenblatt f. d. ev. Deutschland 1899, S. 24ff., 360ff., 370ff.) — Für die ev.-luth. Kirche der Provinz Schleswig-Holstein gilt das Kirchengesetz vom 17. Aug. 1898 nebst Bekanntmachung des Kieler Konsistoriums vom 28. Okt. 1898 die theol. Prüfungen betr., hiezu noch die Bekanntmachung vom 15. Dez. 1898, ferner die Bestimmungen desselben vom 6. Mai 1899 über Ausbildung der Kandidaten im Lehrvikariat und die Kandidatenordnung vom 20. Mai 1899 (Allg. Kirchenbl. 1899, S. 441, 449, 465, 458, 466), für die Lübecker Kandidaten ist der Anschluß an diese Ordnungen vereinbart: 28. Juli 1902. — Für den Kons.-Bezirk Kassel die Ordnung für die 1. theol. Prüfung vom 11. Juli 1890 (a. a. O. 1891, S. 180) nebst Verordn. vom 12. Sept. 1898 (ebenda 1899, S. 14). — Für den Kons.-Bezirk Wiesbaden ist am 17. Okt. 1896 eine den übrigen konforme Verordnung über die Beaufsichtigung der Kandidaten erlassen worden (ebenda 1897, S. 78). — Für Frankfurt a. M.: Kirchen-

lich-politischen Verhältnisse keine einheitliche Prüfungsordnung, doch treten als gemeinsame Grundzüge der verschiedenen Ordnungen folgende hervor. Das Examen ist ein doppeltes, das pro licentia concionandi nach Abschluß der akademischen Studienzeit, und das pro ministerio, durch das die Ordinations-, Wahl- und Anstellungsfähigkeit erlangt wird. Beide sind Sache der Konsistorien, werden jedoch von besonders dazu bestellten, in verschiedener Weise zusammengesetzten Prüfungskommissionen abgenommen, bei welchen die theologischen Fakultäten irgendwie vertreten zu sein pflegen.[1]) Man meldet sich dazu bei den vorschriftsmäßigen Stellen unter Vorlage der vorgeschriebenen Zeugnisse und sonstigen Papiere. Hiebei muß der an die akademische Freiheit gewohnte Student wohl beachten, daß er jetzt mit einer an festen Formen und Normen haltenden Welt in Berührung tritt; er versäume nicht, zuverlässige Informationen darüber einzuziehen, bei wem, bis zu welchem Termin, mit welchen Zeugnissen, ja sogar in welchen schriftlichen Formen er sich zu melden hat. Denn davon hängt die Annahme seiner Meldung wenigstens mit ab. Ist sie erfolgt, so werden ihm Prüfungstermin und -Ort bekannt gegeben und in der Regel auch die Themata der von ihm innerhalb einer gewissen Frist zu liefernden häuslichen, größeren schriftlichen Arbeiten mitgeteilt, die (eine Ausnahme bildet der Kons.-Bezirk Wiesbaden) überall und in beiden Prüfungen zu den unerläßlichen Vorbedingungen gehören. Die Prüfung selbst besteht dann aus Klausurarbeiten, mündlichem Examen in den verschiedenen theologischen Disziplinen und praktischen Probeleistungen in Predigt, Katechese und Musik;[2]) eine Wiederholung in bestimmter Frist

---

gesetz vom 8. März 1902 und Kandidaten- und Lehrvikariatsordnung vom 11. August 1902 (ebenda 1902, S. 276, 681, 685). — Für die luth. Kirche in Hannover ist neu die Kandidatenordnung vom 20. Nov. 1903 (ebenda 1904, S. 180), übrigens gilt die Prüfungsordnung vom 4. Mai 1868 nebst Ausführungsbestimmungen vom 30. Mai 1868.

[1]) Im Konsistorialbezirk Kassel wird die Kommission für die erste Prüfung von den Ordinarien der Marburger Fakultät gebildet; vgl. die dortige Prüfungsordnung vom 11. Juli 1890 (Allg. Kirchenbl. 1891, S. 80ff.).

[2]) In Betreff der letzteren hat der preuß. Oberkirchenrat unter dem 31. Okt. 1900 eine Anregung gegeben, infolge deren verschiedene Konsistorien (so Brandenburg, Koblenz, Königsberg, Allg. Kirchenbl. 1901, S. 454, 654;

ist zulässig. Der Gebrauch der lateinischen Sprache ist aus seiner ursprünglichen Alleinherrschaft mehr und mehr verdrängt worden, jedoch noch nicht ganz geschwunden.

Man kann nicht sagen, daß zwischen diesen beiden Prüfungen ein prinzipieller Unterschied bestände. In beiden werden fast die gleichen Disziplinen geprüft und die gleichen Leistungen — häusliche, Klausurarbeiten, mündliche Prüfung, praktische Proben — verlangt; in der ersten hat bereits das praktische, in der zweiten noch das szientifisch-wissenschaftliche Element seine Geltung. Nur daß es sich freilich von selbst ergibt, daß in der zweiten das praktische überwiegt.

Allein in einer Beziehung unterscheiden sie sich freilich sehr deutlich: in der Stellung des Examinanden zur Kirche. In der ersten Prüfung tritt er den kirchlichen Behörden doch wesentlich frei gegenüber, obwohl von seiner Zulassung zur ersten Prüfung an er schon der Aufsicht des Superintendenten untersteht; was er einzureichen hat, beschränkt sich auf den Nachweis, daß er ein in den betreffenden kirchlichen Bezirk gehörender Deutscher, daß er ein evangelischer Christ (Tauf-, eventuell auch Konfirmations-Schein) ist und den vorgeschriebenen Studiengang durchlaufen hat (Maturität eines humanistischen Gymnasiums, natürlich auch im Hebräischen, eventuell das Hebraikum[1]), 3jähriges theologisches Studium auf einer deutschen Universität, wovon mindestens 3 Semester auf einer preußischen Universität zugebracht sein müssen). Das meistens vorgeschriebene „Kirchenzeugnis" (über Teilnahme an Gottesdienst und Abendmahl) kann doch der Natur der Sache nach nur wenig bedeuten. Ist der Examinand dagegen durch das Bestehen der ersten Prüfung erst „Kandidat der Theologie" geworden, so hat er ein festes amtliches Verhältnis zur Kirche und ihren Behörden, er untersteht während der bestimmten (wenigstens 2, höchstens 4 Jahre), jedoch in praxi sehr dehnbaren Frist zwischen den beiden

1903, 47) einen Nachweis davon, was der Kandidat in musikalischer Beziehung getan hat, verlangen und in der 2. Prüfung Gelegenheit, es zu zeigen, darbieten.

[1]) Zwischen dem Bestehen des Hebraikums und dem 1. Examen müssen in der Regel noch 6 Semester liegen (s. oben S. 87, Anm.), in Schleswig-Holstein, Frankfurt a. M., Kassel und Hannover 5.

Prüfungen sowie in der Zeit nach der zweiten Prüfung bis zur Anstellung ihrer (des Superintendenten) Aufsicht, für ihn gilt die amtlich erlassene Kandidatenordnung. Obligatorisch sind für ihn namentlich die Teilnahme an einem sechswöchentlichen Kursus an einem Schullehrerseminar der Provinz, die Absolvierung eines einjährigen Lehrvikariats bei einem Geistlichen, dem der Kandidat überwiesen wird, wofür jedoch auch der einjährige Besuch eines Predigerseminars eintreten kann, und die Erledigung der ihm von der aufsichtführenden Stelle aufgetragenen wissenschaftlichen und praktischen Arbeiten. Im übrigen ist er in der Verwendung dieser Zwischenzeit nicht gebunden; er kann unter Umständen ein Schulamt bekleiden, sich im Dienste der äußeren oder inneren Mission betätigen, Hauslehrer werden u. dgl. Allein wenn er sich dann zur zweiten Prüfung meldet, so spielt nicht nur jenes Kirchenzeugnis, sondern auch das Ephoralzeugnis seines Superintendenten eine bedeutende Rolle; seine kirchliche Haltung und Betätigung während der Zwischenzeit fällt ins Gewicht. Anstellungsfähig wird man erst mit 25 Jahren, bei sittlicher Unbescholtenheit, geistiger und körperlicher Gesundheit

Besondere Erwähnung verdient die Frage nach Ableistung. der Militärpflicht. Fällt sie in die Studienzeit, so muß diese auf acht Semester ausgedehnt werden. Die Erledigung dieser Pflicht vor dem zweiten Examen bezw. Befreiung davon wird, ohne als conditio sine qua non aufgestellt zu sein, doch gewünscht und (wie schon beim ersten Examen ein „Ausweis über die Militärverhältnisse", so beim zweiten) „ein Ausweis über die Erfüllung der Militärdienstpflicht oder über Zurückstellung von derselben" gefordert. Noch wichtiger ist dies für das Zeugnis der Ordinations- und Wahlfähigkeit. Dieses ist dem Kandidaten erst dann auszuhändigen, wenn er seiner Verpflichtung zum einjährigen Militärdienst genügt hat oder von demselben definitiv zurückgestellt worden ist.

Von den Prüfungs- und Kandidatenordnungen der übrigen deutschen Landeskirchen kann hier nur das Wichtigste erwähnt werden. Im Königreich Bayern (samt Rheinpfalz) gehen die betreffenden Normen zurück auf die Instruktion vom 23. Januar 1809 (abgedruckt in Wand, Handb. der Verf. u. Verw. der prot.-ev.-chr. Kirche der Pfalz, 3. A. 1899, S. 349ff.

und Seeberger, Handb. der Amtsführung f. d. prot. Geistlichen des Königreichs Bayern diesseits des Rheins 1899, S. 126ff.). Eine Zusammenstellung der Forderungen für die theologische Aufnahmeprüfung existiert für das rechtsrheinische Bayern vom 2. Mai 1860 (Allg. Kirchenbl. 1861, S. 636ff., bei Günther, Amtshandb. f. d. prot. Geistl. des Königreichs Bayern d. d. Rheins 1885, III., 96ff.), für die Rheinpfalz vom 24. Januar 1898 (Allg. Kirchenbl. 1900, 146ff., Wand S. 350ff.). Als Zwischenzeit zwischen der Aufnahme- und Anstellungsprüfung sind in der Pfalz 3, in Bayern d. d. Rheins 5 Jahre festgesetzt; hier sind auch seit 1889 Konferenzen der Kandidaten mit eigens dafür beauftragten Geistlichen angeordnet. Prediger-Seminare existieren, abgesehen von dem nur für wenige der tüchtigsten Kandidaten zugänglichen Münchener, nicht, ebensowenig ein Lehrvikariat. Bis zu ihrer Anstellung als Pfarrer, die sich genau nach dem Dienstalter und den Qualifikationsnoten richtet, werden die (ordinierten) Kandidaten unter Aufsicht theologisch weiterbeschäftigt und nach dem Ermessen des Konsistoriums als Privat-, ständige oder Stadtvikare oder Pfarrverweser verwendet. Da nur solche Kandidaten zur Ordination zugelassen werden sollen, welche ihrer Militärpflicht genügt haben, so liegt es in ihrem eigenen Interesse, diese noch während ihrer Studienzeit zu erfüllen.

Das Königreich Sachsen hat unter dem 3. Februar 1902 eine neue Ordnung für die erste Prüfung (pro candidatura et licentia conc.) erhalten (Allg. Kirchenbl. 1902, 531ff.). Hier wird verlangt, daß wenigstens zwei von den sechs Studiensemestern in Leipzig zugebracht werden und nach dem Hebraikum noch fünf Semester bis zur Prüfung verfließen müssen, ferner sieht man auf die Absolvierung des ganzen „akademischen Kursus", wie er in dem Studienplan der Leipziger theologischen Fakultät vorgeschrieben ist; ein Kirchenzeugnis wird nicht gefordert. Die zweite, „Wahlfähigkeits"-Prüfung (Ordnung vom 16. Februar 1892, Allg. Kirchenbl. 1892, 297ff.) wird nach zwei Jahren abgelegt, diese Zwischenzeit aber einmal zur Absolvierung eines acht- bis zehnwöchentlichen Kursus an einem Lehrerseminar benützt und dann entweder am Prediger-Kollegium St. Pauli in Leipzig oder als „Lehrkandidat" bei einem Prediger oder in privater, vielleicht auch Schultätigkeit verbracht. Die (einjährige) Lehrkandidatur

ist nicht für alle Kandidaten. Eigentümlich ist die Einrichtung der (obligatorischen) Kandidatenvereine, in denen je einige Kandidaten unter einem Superintendenten oder damit beauftragten Geistlichen zu wissenschaftlicher und praktischer Fortbildung vereinigt sind.

Am festesten geregelt erscheint die ganze theologische Studienordnung in Württemberg, wenigstens für die weitaus die Mehrzahl bildenden Stipendiaten (vgl. Allg. Kirchenbl. 1882, S. 472 ff.). Ein 4-, eventuell $4^1/_2$jähriges Studium in Tübingen nach ganz genauem, philosophische Fächer sowie sämtliche theologische Disziplinen umfassenden, durch allsemestrige Prüfungen und einzureichende Abhandlungen kontrollierten Studienplan führt zur ersten Prüfung, die von der theologischen Fakultät mit Zuziehung eines Konsistorialkommissärs abgehalten wird. Die $1^1/_2$- bis 2jährige Zwischenzeit bis zur zweiten Prüfung füllt, wenigstens einjähriger, Vikariatsdienst aus. Regelmäßige Konferenzen der unständigen Geistlichen mit Dekanen und Bezirksschulaufsehern dauern bis ins 4. Jahr (ebenda 1887, 140 ff.; 1892, 166 ff.).

Auch Elsaß-Lothringen hat durch das Regulativ vom 29. Juni 1887 (allg. Kirchenblatt 1889, S. 33 ff.), wodurch die früheren Bestimmungen von 1872 und 1873 aufgehoben wurden, zwei theologische Prüfungen erhalten; die vorhergehende Studienzeit umfaßt 4 Jahre, wovon 3 in der Regel an einer deutschen Universität zugebracht sein müssen; fällt in diese Studienzeit das Einjährigenjahr oder noch eine längere militärische Übung, so werden die darauf verwendeten Semester nur als eines in Anrechnung gebracht (Min.-Erl. vom 23. Novbr. 1904). Die Zwischenzeit zwischen den beiden Prüfungen von mindestens einem Jahre wird in einem Lehrvikariat zugebracht, worauf nach der zweiten Prüfung ein mindestens einjähriger Vikarsdienst folgt. Vgl. Vikariats- und Ordinationsordnung vom 3. Juli 1888 (Allg. Kirchenblatt 1889, 62 ff.).

Durch die Prüfungsordnung für die badische Landeskirche vom 6. April 1887 wird sechssemestriges theologisches Studium „auf einer Universität" verlangt, eine ganze Reihe von Zwangskollegien teils philosophischer, teils theologischer Art, sowie der Besuch von mindestens zwei wissenschaftlichen

Seminaren (16. August 1895) vorgeschrieben. Ist dann die „Vorprüfung" bestanden, in der nichts praktisch-theologisches vorkommt, so müssen zwei Semester weiteren Studiums entweder im Heidelberger praktisch-theologischen Seminar oder an anderen Universitäten mit Benützung der dort vorhandenen praktisch-theologischen Anstalten verbracht werden. Zu den Prüfungsgegenständen ist am 19. Oktober 1899 die Musik gefügt, die Prüfung darin jedoch am 23. November 1903 auf die zweite („Haupt"-)Prüfung, aus der alles Reingeschichtliche und -Exegetische ausgeschieden ist, verlegt worden. Darauf folgt eine wenigstens zweijährige Vikariatszeit, ebenso sehr zur praktischen Ausbildung der Vikare als zur Unterstützung der Pfarrer bestimmt, während deren vier schriftliche Arbeiten einzuliefern sind und zweimal vor dem Dekan gepredigt und katechisiert werden muß (Pfarrkandidatenordnung vom 10. Mai 1893).

Für das Großherzogtum Hessen kommt in Betracht die Dienstpragmatik für die Geistlichen vom 11. Juli 1879 (Abänderung. vom 4. Juni 1903), das Gesetz vom 5. Juli 1887 über die staatlichen Voraussetzungen geistlicher Anstellung und die Ordnung der Schlußprüfung vom 14. März 1898. Darnach wird die erste Prüfung vor der theologischen Fakultät in Gießen abgelegt, dann ein Jahr im Predigerseminar in Friedberg zugebracht; nach absolvierter zweiter Prüfung folgt ein zweijähriges Vikariat vor der definitiven Anstellung (vgl. Allg. Kirchenbl. 1880, S. 70ff., 1888 S. 196ff., 1898 S. 186ff.).

Die übrigen deutschen Prüfungs- und Anstellungs-Bestimmungen sind den eben skizzierten mehr oder minder, aber im ganzen ähnlich gestaltet; sie können hier nicht alle angeführt werden. Es seien genannt für Sachsen-Weimar Verordnung vom 13. Februar 1889, 30. April 1897, 16. September 1897 (drei Semester auf der Landesuniversität); für Sachsen-Gotha Verordnung vom 15. November 1885 (eine häusliche Arbeit lateinisch), für Waldeck Verordnung vom 14. März 1899, für Braunschweig die Kandidatenordnung vom 26. Januar 1904, für Schaumburg-Lippe Kirchengesetz vom 19. Februar 1904, für Schwarzburg-Sondershausen vom 20. Dezember 1888; bedeutende Abweichungen finden sich nicht. Zu erwähnen ist noch, daß wenigstens ein gewisses, wenn auch recht beschränktes

Maß von Freizügigkeit für die deutschen Theologen insofern existiert, als die erwähnten Ordnungen den kirchlichen Behörden in der Regel die Befugnis verleihen, auch Kandidaten andrer Landeskirchen unter bestimmten Bedingungen (zweites Examen oder Seminarbesuch oder Kolloquium u. dgl.) aufzunehmen. Doch kann hier auf diese Einzelheiten nicht eingegangen werden.

Es erübrigt noch ein Wort über die Predigerseminare.[1]) So verschieden ihre Aufgabe im einzelnen aufgefaßt werden kann, und ihre tatsächliche Beschaffenheit ist, so darf doch wohl ein Dreifaches als der Zweck angegeben werden, dem sie dienen sollen: 1. die Vertiefung der auf der Universität erworbenen wissenschaftlichen Kenntnisse und Überzeugungen, 2. die praktische Vorübung für das geistliche Amt und 3. die Klärung und Festigung des christlich-theologischen Charakters. Von diesen drei Zwecken überwiegt bald der eine, bald der andre, je nach der Beschaffenheit der Anstalt.

Preußen besitzt dieser Anstalten aus älterer Zeit sechs: 1. das „Hospiz" in Loccum, das von der Reformationszeit her seinen klösterlichen Ursprung datiert: 12 Stellen, Dauer gewöhnlich 2 Jahre, frei Station (Internat) und 600 M., eigentlich nur für Kandidaten, die die zweite Prüfung bestanden haben, tatsächlich jedoch auch für andre. 2. Das Domkandidatenstift in Berlin, 1714 als Alumnat gestiftet; Stellen 17, Dauer 1 bis 2 Jahre, freie Station (Internat) und 375 M., für Kandidaten, die die erste Prüfung mit „gut" bestanden haben, stark auf praktisch-seelsorgerliche Betätigung (in der Domgemeinde) gerichtet. 3. In Hannover 1816 gegründet, jetzt seit 1891 erweitert in Erichsburg bei Markoldendorf; 12 Stellen, Dauer 2 Jahre. 4. Wittenberg 1817 gestiftet, seit 1842 vorwiegend für Kandidaten nach dem zweiten Examen, 20 Stellen, freie Station (neuerdings Internat). 5. Herborn für die Provinz Nassau, gegründet 1818, obligatorisch für die Kandidaten, welche die erste Prüfung absolviert haben, Dauer 1 Jahr, Stipendien 300 M., kein Internat, für 5 Kandidaten unentgeltliche Wohnung. 6. Wolfenbüttel,

[1]) Für das folgende vgl. D. Schenkel, Die Bildung der ev. Theologen f. d. prakt. Kirchendienst 1863, 27 ff. und Uhlhorn, Die prakt. Vorbereitung der Kandidaten der Theologie.[2] 1887.

1836 gestiftet, 10 Stellen, Dauer gewöhnlich 2 Jahre, kein Zusammenleben, Stipendien 1200 M.

Dazu sind neuerdings noch folgende neue Anstalten getreten.[1]) 7. Hofgeismar für den Regierungsbezirk Kassel 15 Stellen (darunter 3 für reformierte Kandidaten aus dem Konsistorialbezirk Aurich in Hannover), eröffnet 1891, Dauer 2 Jahre. 8. Soest in Westfalen, 1892 eröffnet, 20 Stellen, Dauer 2 Jahre. 9. Preetz für Schleswig-Holstein; eröffnet 1896, 12 Stellen, Dauer $1^1/_2$ Jahre zwischen dem ersten und zweiten Examen. 10. Naumburg am Queis für Schlesien, 1898 eröffnet, 20 Stellen, Dauer 1 Jahr. 11. Danbowalonka für Ost- und West-Preußen, eröffnet 1899, 20 Stellen, Dauer 1 Jahr. Dazu kommt 12. ein Seminar in Hadersleben in Nordschleswig für die Kandidaten der ev.-luth. Kirche Schleswig-Holsteins, die sich für ein Pfarramt in einer dänisch redenden Gemeinde vorbereiten.

Keines dieser Seminare also, mit Ausnahme des Herborner, ist obligatorisch für alle Kandidaten der betreffenden Provinz. Die Einberufung geschieht in der Regel durch das Konsistorium bezw. den Oberkirchenrat und hängt zum Teil von einer guten Examensnote ab; so sind sie vielfach „Elite-Anstalten". In ihnen werden selten noch Vorlesungen, wohl aber Besprechungen und praktische, da und dort auch kirchenmusikalische, Übungen, an manchen sogar auch solche auf seelsorgerlichem Gebiet an der betreffenden Gemeinde oder an dort befindlichen Anstalten gehalten, ebenso auch pädagogisch-didaktische an Gemeinde- oder Übungsschulen, die damit verbunden sind; daher denn auch der sechswöchentliche Schullehrerseminarkursus durch den Besuch eines Predigerseminars ersetzt wird. Prinzipiell meist für Kandidaten nach dem zweiten Examen bestimmt und insofern bei Kandidatenüberfluß „Asyle für Nichtverwendete", werden sie jetzt doch vielfach schon nach dem ersten Examen aufgesucht. Sofern freie Station und ein Stipendium damit verbunden ist, bedeutet der Seminarbesuch eine sehr wesentliche finanzielle Entlastung. Die Unterstellung unter die Hausordnung, das Sicheinfügen in eine feste Arbeitsfolge und eine aus verschiedenen

[2]) Nachfolgende Notizen verdanke ich der gütigen Mitteilung des Herrn Prof. Lic. Rendtorff, Direktors des Preetzer Seminars.

Elementen zusammengesetzte Gemeinschaft, deren tiefster Grund doch eine gemeinsame, oft in regelmäßigen Andachten ihren Ausdruck findende religiöse Überzeugung, und deren starkes Band die Konzentration aller Arbeit auf das in baldiger Aussicht stehende geistliche Amt bildet, das alles wirkt heilsam zur Gestaltung und Ausbildung eines theologischen Charakters zusammen.

Neben den preußischen Seminaren sind zu nennen für Bayern das Münchener, 1833, gegründet leider nur für die 6 besten Kandidaten nach der 1. Prüfung, unter der Leitung eines Oberkonsistorialmitgliedes, ohne festgelegten Studienplan, freie Wohnung und ein beträchtliches Stipendium bietend; Dauer 2 Jahre. Das Großherzogtum Hessen besitzt ein Seminar in Friedberg 1837 gegründet, dessen einjähriger Besuch für alle Kandidaten zwischen der 1. und 2. Prüfung obligatorisch ist, es hat 3 Professoren, kein Internat und bietet Bedürftigen Stipendien. Für Baden ist 1838 ein Predigerseminar in Heidelberg gegründet worden, vor allem unter Richard Rothes, seines ersten Direktors, Mitwirkung. Ebenfalls für die einjährige Zwischenzeit zwischen den beiden Prüfungen bestimmt, ist es jetzt nicht mehr obligatorisch, ein Universitäts- und Staatsinstitut, jedoch von rein praktisch-theologischer Haltung, ohne Internat, aber mit Stipendien für alle Mitglieder. Ebenfalls an der Universität, jedoch in loserer Verbindung mit dieser ist 1862 in Leipzig für Sachsen das Prediger-Kollegium zu St. Pauli gegründet worden; seine Leitung liegt in den Händen des Universitätspredigers. Es hat 24 Stellen, darunter 8 Freistellen. Die Kandidaten verweilen darin 1 bis höchstens 2 Jahre, eigentlich erst nach der zweiten, tatsächlich schon nach der ersten Prüfung. In Altenburg ist 1883 ein Seminar gegründet worden; sein Besuch, nach der ersten Prüfung, ist nicht obligatorisch, der Aufenthalt einjährig, ein Internat existiert nicht, dagegen reichliche Stipendien, die Leitung steht beim Konsistorium. Endlich hat Schwerin am 1. Oktober 1901 ein Seminar erhalten, bestimmt zu einjährigem Besuch nach dem ersten Examen, der zwar nicht obligatorisch ist, jedoch gewünscht und durch Stipendien unterstützt wird.

So erfreulich der Aufschwung des Seminarwesens in neuerer

Zeit ist, so muß doch gesagt werden, daß die vorhandenen Anstalten noch nicht genügen; eigentlich müßte doch für jeden Kandidaten darin Platz sein. Denn die Aufgabe des Predigerseminars „das Umsetzen des wissenschaftlichen Wissens in praktisches Wissen" (Uhlhorn a. a. O. S. 27), die Vermittelung zwischen Wissenschaft und Leben, der Aufbau „einer gesegneten und fruchtbaren Praxis auf ächt wissenschaftlicher Grundlage" (ebenda 37), ist so wichtig und so schwierig, daß ihre Lösung nicht dem Wollen und Können der Einzelnen überlassen werden darf.

Einigen Ersatz dafür bietet ja nun das, wenigstens in Preußen obligatorische, Lehrvikariat. In der Regel vor der 2. Prüfung soll jeder Kandidat, sofern er nicht mindestens schon einen einjährigen Predigerseminarbesuch aufzuweisen hat, einem Geistlichen auf ein Jahr überwiesen werden, der dadurch die Verpflichtung erhält, ihn mit den Aufgaben des geistlichen Amtes vertraut zu machen, ihm eine planmäßige Übung in pastoraler Betätigung zu verschaffen und seine theologische Ausbildung nach Kräften zu fördern. Der Geistliche empfängt dafür die sehr bescheidene Remuneration von Mk. 600, der Kandidat vollständig freie Station, womöglich im Pfarrhaus selbst. Die Zeit kann auf ein halbes Jahr verkürzt werden, falls der Kandidat sich bereits ein Jahr auf dem Gebiete des Unterrichts oder der Mission betätigt hat, oder das Konsistorium ihn in Notfällen im zweiten Halbjahr als „Prädikant" beschäftigt. Das Lehrvikariat ist von dem eigentlichen, als Hilfsdienst aufzufassenden Vikariat streng zu scheiden und bei seiner Handhabung soll für den Geistlichen seine persönliche Erleichterung in den Amtsgeschäften keine Rolle spielen; einem Geistlichen können unter Umständen mehrere Lehrvikare zugewiesen werden; der obligatorische Besuch des Schullehrerseminars wird durch das Lehrvikariat nicht ersetzt und soll in dieses nicht hineinfallen.

Die Einrichtung des obligatorischen Lehrvikariats ist noch jung. Daß sie sich ihrem Zwecke entsprechend bewähre, wird ganz wesentlich davon abhängen, daß man unter den Geistlichen die nötige Zahl von dafür wirklich geeigneten Persönlichkeiten findet. Sonst dürfte insbesondere die theologische Fortbildung während dieser Zeit leicht notleiden, auch die Scheidelinie

zwischen Lehr- und Hilfs-Vikariat leicht verwischt werden und der Kandidat am Ende in die Lage kommen, entweder dem Pfarrer die ihm unangenehmen Geschäfte abnehmen zu müssen oder aber allzuwenig mit pfarramtlichen Betätigungen befaßt zu werden. Hinderlich ist auch gewiß, daß der Kandidat noch nicht ordiniert und dadurch — nach der herrschenden Ansicht — von der Sakramentsverwaltung ausgeschlossen ist. Unklar erscheint auch bei der jetzigen Ordnung das Verhältnis von Vikariat und Predigerseminar: wer jenes durchlaufen hat, wird doch dieses kaum mehr aufsuchen, und doch liegt prinzipiell das Vikariat vor, das Seminar nach der 2. Prüfung. Nach beiden Seiten hin erscheint mir die süddeutsche Ordnung sachgemäßer (Württemberg, Baden, Hessen, Nassau): erst das Seminar in der Zwischenzeit, dann nach vorausgegangener Ordination das Vikariat; nur daß dieses letztere dann noch weniger rein als Lehrvikariat gehandhabt werden kann, als das preußische.

Ein andrer Abschluß des theologischen Studiums als die Examina hat sich bei den Theologen nicht eingebürgert. Während Mediziner, Juristen und Philologen wenigstens sehr häufig mit der Doktorpromotion ihr Studium krönen, ist die Erwerbung des Lizentiatengrades, der in der Theologie dem anderweitigen Doktorgrad entspricht — der Grad eines Doktors der Theologie wird allgemein nur honoris causa verliehen — eine Seltenheit. Notwendig ist er nur als Voraussetzung der Habilitation, also für die akademische Laufbahn. Ihn auch sonst zu erwerben, ist für Theologen meist zu kostspielig und zugleich insofern wertlos, als sich mit dem Lic. theol. doch nicht ebenso staatmachen läßt wie mit dem Dr. phil. So kann denn auch dies Buch davon absehen, auf die hierüber an den einzelnen Universitäten bestehenden Promotionsordnungen einzugehen. Sie können mit leichter Mühe auf dem Universitätssekretariat eingesehen oder von dem Fakultätsdekan erfragt werden.

Alphabetisches Inhaltsverzeichnis.

A.

Abendländische Theologie 67 f.
Akademische Freiheit 18 ff.
Akademische Gerichtsbarkeit 21 f.
Alexandrinische Schule 66.
Anlage z. theol. Beruf 8.
Antiochenische Schule 66.
Apokryphen s. Kanon.
Apologeten 65.
Apologetik 123 ff.
Archäologie, christliche 108.
Archäologie, hebräische 88.
Aufklärungstheologie 72 f.
Ausarbeiten der Vorlesungen 36 f.
Auslegung, allegorische 89 f.

B.

Besoldung der Geistlichen 1.
Brotstudium 1.

D.

Dekan 24.
Didaktik 144.
Diplomatik 108.
Dogmatik 126 ff.
Dogmengeschichte 105 f.
Doktor der Theologie 169.

E.

Ehre, studentische u. theologische 22f.
Einleitung ins A. und N. Testament 93.
Erbauungslektüre 41 f.
Ethik, theologische, philosophische 131ff.
Examina 20 f. 157 f.
Examina in Preußen 158 ff.
Examina in den übrigen deutschen Landeskirchen 161 ff.
Exegese, praktische 146.

F.

Fakultäten 24.
Fakultäten, ausländische theologische 31.
Familientradition, theologische 9.
Familienverkehr 46.
Fechten 44 f.
Freikirche 149.
Freitische 62 f.
Freundschaft 51 ff.
Frömmigkeit, die Voraussetzung des theol. Studiums 6 f.

G.

Gebet 48.
Geschichte der apostolischen u. nachapostolischen Zeit 95 f.
Geschichte des israelitischen Volkes 88. 95.
Geschichte der Philosophie 106.
Geschichte der Theologie 106.
Gottesdienstbesuch 48.
Griechische Sprache des N. Ts. 86 f.

H.

Handeln, das kirchliche 139 f.
Hebräische Sprache 86 f.
Hegelsche Schule 75.
Hermeneutik, biblische 90.
Homiletik 146 f.
Honorare für Vorlesungen, Stundung, Erlaß 59 f.
Humanismus 70.
Hymnologie 145.

I.

Immatrikulation 23 f.

K.

Kandidat der Theologie 160 f.
Kanon und Apokryphen 82 f.
Katechetik 143 f.
Kirche, die christliche 99.
Kirchengeschichte, allgemeine 104 f.
Kirchenkunde 107.
Kirchenpolitik 152.
Kirchenrecht 151.
Kirchenverfassung 150.
Kirchenverwaltung 150.
Kirchenzucht 151.
Kommentare zur Bibel 91.
Kommersbuch 51.
Konfessionskunde 107.
Konvikte s. Studienhäuser.
Körperliche Uebungen 44 f.
Kritik, dogmatische 127 ff.
Kritik, literarisch-historische 91 f.
Kultuslehre 144 f.
Kunstgeschichte, christliche 145.
Kurator (Kanzler) 25.

L.

Landeskirche 149.
Leben Jesu 94 f.
Legitimationskarte 23.
Lehrvikariat 168 f.
Leibbursch und Leibfuchs 53.
Lektüre 39 ff.
Lesehalle, akademische 26.
Literaturgeschichte, kirchliche u. altchristliche 108.
Liturgik 145.
Lizentiat der Theologie 169.

M.

Methode der praktischen Theologie 140 f.
Militärpflicht 161.
Mission, äußere 152 f.
Mission, innere 148.
Moderne Theologie 73 ff.
Musik, kirchliche 145.
Musikpflege 47.
Mystik 69.

N.

Nachschreiben 35 f.
Nationalökonomie 148.
Naturgenuß 45.
Neuluthertum 75 f.

O.

Offenbarung 124.
Organisation, studentische 25.
Orthodoxe Theologie der griechischen Kirche 67.
Orthodoxismus des 17. Jahrhunderts 71.

P.

Pädagogik 144.
Paläographie 108.
Pastorallehre 147.
Patristik, Patrologie 108.
Pietismus 71 f.
Polemik 133 ff.
Predigerseminare 165 ff.
Preisaufgaben 38 f.
Privatstunden 64.

R.

Rationalismus 76.
Redekunst (Rhetorik) 146.
Reformatorische Theologie 70 f.
Rektor (Prorektor) 24.
Religion im Hause 11.
Religionsgeschichte, allgemeine 102.
Religionsgeschichte, alttestamentliche 89. 97.
Religionsgeschichte, vergleichende 121 ff.
Religionsgeschichtliche Theologie 77. 122 f.
Religionsphilosophie 118 ff.
Religionsunterricht in der Schule 12 ff.
Richtungen, theolog. und kirchl. 29.
Ritschl'sche Schule 76 f.

S.

Scholastik 69.
Schwänzen 34 f.
Seminarien 37 f.
Senat 25.
Septuaginta-Übersetzung 86 f.
Sonntagsschulen 49.
Soziale Frage 148.
Statistik 106 f.
Stille Stunden 50.
Stipendien 60 ff.
Studentenlieder 51.
Studienhäuser (Konvikte) 63 f.
Studienordnungen 21.
Stundenzahl der Vorlesungen 34 f.
Symbolik 106 f.
System 113.
Systematik, dogmatische 129 f.
System der prakt. Theologie 139.

T.

Testament, Verhältnis des Alten zum Neuen 81 f.
Textkritik, biblische 84 f.
Theologie, alttestamentliche 89. 97.
Theologie, neutestamentliche, biblische 97.
Tübinger Schule 75.

U.

Übersetzungen der Bibel 90 f.
Universitäts-Bibliothek 26.
Universitäts-Kalender 27.
Unterhaltungslektüre 42.

V.

Verbindungswesen 53 ff.
Vereine, akad.-theologische u. andere 55 f.
Verkehr mit Mädchen 52.
Vermittelungstheologie 75.
Versammlungen, Besuch solcher 46.
Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft 30.
Vorteile der Studenten 25 f.

W.

Wahl unter verschiedenen Universitäten 32 ff.
Weltgeschichte 100 f.
Wissenschaftlicher Sinn 4.
Wissenschaftsbetrieb an den Universitäten 18.

Z.

Zeiteinteilung 42 f.
Zeitgeschichte, neutestamentliche 88.
Zwangskollegien 154. 158.

DATE DUE

JAN 25 2001	

DEMCO, INC. 38-2931

3 2044 038 374 369

DATE DUE

JAN 25 2001

DEMCO, INC. 38-2931

3 2044 038 374 369

DATE DUE

JAN 25 2001

DEMCO, INC. 38-2931

3 2044 038 374 369